



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE QUILOMBOLA NO CARIRI-
CEARENSE (Comunidades Sítio Arruda- Araripe e Carcará-Potengi).**

MARIA EDVÂNIA DA SILVA

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

**JOÃO PESSOA
AGOSTO/2017**

HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE QUILOMBOLA NO CARIRI-CEARENSE (Comunidades Sítio Arruda- Araripe e Carcará-Potengi).

MARIA EDVÂNIA DA SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humana, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Prof. Dr. Elio Chaves Flores
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

**JOÃO PESSOA-
AGOSTO/2017**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586h Silva, Maria Edvânia da.

História, memória e identidade quilombola no
Cariri-cearense (Comunidades Sítio Arruda- Araripe e
Carcará-Potengi) / Maria Edvânia da Silva. - João
Pessoa, 2017.

148 f. : il.

Orientação: Elio Chaves Flores.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. História do Brasil. 2. História dos quilombos. 3.
História do Ceará (Cariri). 4. Quilombo (Memória,
Identidade). I. Flores, Elio Chaves. II. Título.

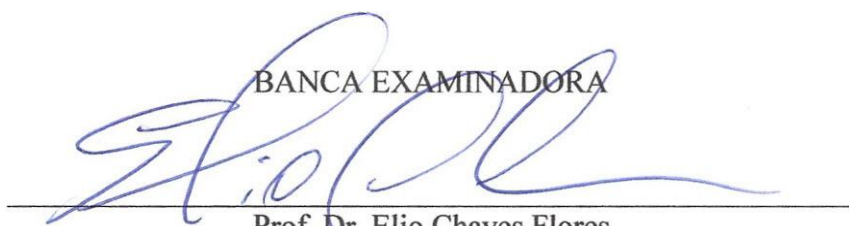
UFPB/BC

HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE QUILOMBOLA NO CARIRI-CEARENSE (Comunidades Sítio Arruda- Araripe e Carcará-Potengi).

MARIA EDVÂNIA DA SILVA

Dissertação de Mestrado avaliada em 21/ 08/ 20 17 com conceito APROVADA

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Elio Chaves Flores

Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal da Paraíba
Orientador

Profª. Dra. Cicera Nunes

Vínculo Institucional-Universidade Regional do Cariri-URCA
Examinadora Externa



Profª. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Vínculo Institucional- Universidade Federal da Paraíba-UFPB
Examinadora Interna

Profª. Dra. Solange Pereira da Rocha

Vínculo Institucional - Universidade Federal da Paraíba -UFPB
Suplente Interna

AGRADECIMENTOS

Embora pareça fácil para mim não é, não porque não tenha a quem agradecer, mas pela possibilidade de ser traída pela minha memória e cometer a falta de não citar aqui nomes de pessoas que contribuíram com seu afeto, respeito e admiração para concretização desse sonho e realização acadêmica. As que não saíram do papel, jamais apagarei do meu coração.

Começo agradecendo a DEUS pela minha vida, por me agraciar com saúde, coragem para seguir em frente e lutar pelo meu sonho mesmo quando todas as situações pareciam contrárias.

Aos meus pais, Jesus Lima da Silva e José Lourenço da Silva pela vida, pela inspiração e proporcionar sentido a tudo isso, com vocês minha batalha se tornou mais significativa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Elio Chaves Flores, pela generosidade, estímulo, interesse e confiança em mim e no meu trabalho, pelas vezes que nos reunimos na salinha da coordenação para compartilhar e buscar soluções para problemáticas dessa dissertação, pelos e-mails compartilhados, que sempre acalmavam minhas aflições e angústias. Principalmente pela paciência em lidar com minhas deficiências intelectuais e por ter permitido, com respeito, que meu tempo interno fluísse naturalmente. Agradeço, enfim, a alegria de trabalharmos juntos e por ter dividido comigo sua sabedoria.

À Prof^a. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues por todas as leituras atentas e criteriosas deste trabalho. Sou imensamente grata por sua participação na banca de defesa e pelas valiosas considerações ao texto, desde o momento do seminário de qualificação, bem como o da disciplina: Territórios e diversidades socioculturais I, juntamente com o Prof. Dr. Elio Flores e colegas de turma. Sua competência em meio ao seu carisma foi fundamental para o aprumo desta pesquisa. Agradeço ainda pelas conversas bem-humoradas que surgiram na viagem entre João Pessoa e o município de Baía da Traição- PB.

À Prof^a. Dra. Cícera Nunes pela simplicidade e gentileza em aceitar o convite para participar da minha banca de qualificação, por colocar-se sempre à disposição quando necessitei, pelas leituras atenciosas, indicações e empréstimo de materiais que muitos contribuíram para minha análise e reelaboração do meu texto.

Aos amigos (as) Sallett Rocha, Rejane Sidrin, Flaviana Rolim, Pedro Jaime, D. Iracema, Robson, Ania, que tornaram minha estadia em João Pessoa-PB dias menos solitários e mais significantes. Em especial a minha amiga e grande companheira, Márcia Justino, pela confiança

depositada em mim, por me acolher tão bem em sua casa desde o processo seletivo da UFPB. Sou muita grata pelas nossas conversas e momentos compartilhados cheio de amizade, companheirismo e cuidado. Sua experiência de vida e sabedoria me ajudou a me tornar um ser humano melhor.

A todos os meus professores do Programa de Pós-Graduação em História Cultural-UFPB- pelos diálogos e aprendizados durante o curso e às colegas (as) que tornaram as manhãs e tardes em sala de aula mais divertidas.

A todos os professores da Universidade Regional do Cariri-URCA, por todo conhecimento, sabedoria, em especial ao professor Dr. Cicero Joaquim pelo apoio, amizade, simplicidade de sempre, pelo incentivo que muito contribui para essa conquista acadêmica.

À minha família pela força, compreensão nos momentos de ausências, Evania, Nayana, Nayara, Erivam, Cicinho, Antônio Nunes, Zé, Luciano, irmãos (as) guerreiros (as) que sempre torceram por mim e acreditaram.

Ao amor da minha vida, Fabiano Santos, pela paciência, admiração, cuidado, pelas palavras de incentivo nos momentos de dificuldades encontradas ao longo do processo.

Ao amor sublime e verdadeiro que já senti na minha vida, meus pequenos, Titia madrinha, ama a todos, Emili, Sophia, Chelinha, Milinha, Laninha, Sarinha, Diana, Kaio Pedro, Kauan, Anderson, Andressa, Diogo e Doglas.

À Rejane Barbosa, Camila Holanda, Jessica Aline, Nayara Oliveira, Maria Lúcia, aos amigos Flavinho, Jailton Alves, Renato Moura, pelas palavras de carinho, apoio, incentivo e pela sinceridade de nossa amizade que nos vêm unindo com o passar dos anos.

Aos líderes das comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará, Sebastião Viera da Silva, Antônia Viera da Silva Carvalho, Francisca Claudina da Conceição, Severino Caetano de Sousa. Agradeço por terem confiado em mim e dividido comigo suas histórias, sem a contribuição de vocês essa pesquisa seria inviável.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa. Sem a bolsa de estudos, o desenvolvimento do trabalho teria sido bem mais penoso.

A todos que contribuíram de forma direta ou indireta para concretização desse sonho, muito OBRIGADA!

RESUMO

Esta pesquisa irá aprofundar questões pouco debatidas na historiografia local, ausências estas atribuídas a uma suposta “invisibilidade” do negro em terras cearenses. Considero está uma perspectiva equivocada. A população negra precisa ser vista no Ceará para além da sua condição de escravizada. Discursos equivocados como “Ceará terra da luz”, ou ainda “No Ceará não existem negros”, contribuíram para deficiências de estudos sobre as contribuições das populações negras no Ceará e, conseqüentemente, na região do Cariri. Além de contestar essa produção historiográfica regional, o estudo busca afiançar a presença negra na região do Cariri Cearense. A pesquisa está embasada na História Oral e História Comparada, a partir da interpretação de documentos institucionais nacionais e locais, dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatístico-IBGE, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, Grupo de Valorização Negra do Cariri-GRUNEC, Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), acervos fotográficos, livros dos associados, documentos educacionais como LDB, DCN, Regimento Escolar, Plano de trabalho anual da Escola Maria Virgem, com ênfase nos relatos orais das lideranças locais. Sob influência do conceito de identidade dos sociólogos Stuart Hall (2014) e Kabengele Munanga (2012) e do pedagogo Tomaz Tadeu da Silva (2013), faço uma análise dos componentes constitutivos da identidade quilombola, a partir de um estudo comparativo entre duas comunidades negras rurais na região do Cariri Cearense, Sítio Arruda em Araripe, e Comunidade Carcará em Potengi, que se encontra em processo de titulação. Embora essa temática tenha ganhado visibilidade pelos centros acadêmicos, há poucos estudos historiográficos de viés comparativo.

PALAVRAS-CHAVE: História do Brasil. História dos Quilombos. História do Ceará. Memória. Identidade.

ABSTRACT

This assignment will go deep in issues little debated in the local historiography, absences attributed to an alleged "invisibility" of the black in Ceará lands. I consider that it is a wrong perspective. The black population needs to be seen in Ceará beyond its status as enslaved. Misunderstanding discourses such as "Ceará land of light", or "In Ceará there are no blacks", contributed to shortcomings in studies of the contributions of black populations in Ceará and, consequently, in the Cariri region. In addition to challenging this regional historiographical production, the study seeks to strengthen the black presence in the region of Cariri Cearense. The assignment is based on Oral History and Comparative History, based on the interpretation of national and local institutional documents, data from the Brazilian Institute of Geography and Statistics - IBGE, National Institute Of Agrarian Reform and Agrarian Reform-INCRA, Cariri-GRUNEC Black Valorization Group, Technical Identification and Delimitation Report (RTID), photographic collections, associate's books, educational documents such as LDB, DCN, School Rules, Annual School Work Plan Maria Virgem, with emphasis on the oral reports of local leaders. Under the influence of the identity concept of sociologists Stuart Hall (2014) and Kabengele Munanga (2012) and pedagogue Tomaz Tadeu da Silva (2013), I make an analysis of the constituent components of the quilombola identity, based on a comparative study between two black communities Rural areas in the region of Cariri Cearense, Sítio Arruda in Araripe, and Carcará Community in Potengi, which is in the process of titling. Although this theme has gained visibility through academic centers, there are few historiographical studies of comparative bias.

KEYWORDS: History of Brazil. History of the Quilombos. History of Ceará. Memory. Identity.

LISTA DE SIGLAS

CREDE – Coordenadoria de Desenvolvimento da Educação

FESTEC – Festival de Talentos da Escola Dona Carlota Távora

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

FCP – Fundação Cultural Palmares

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

GRUNEC – Grupo de Valorização Negra do Cariri

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

CERQUICE – Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas Rurais do Ceará

PNE – Plano Nacional de Educação

DCN – Diretrizes curriculares Nacionais

PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Dado sobre comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) por região.	51
Tabela 2 - Quadro geral comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) 2004-2015	52
Tabela 3 - Dados gerais sobre comunidades remanescentes quilombolas certificados no cariri cearense	54
Tabela 4 - Dados gerais sobre comunidades remanescentes quilombolas certificados no estado do Ceará	144

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Municípios de Araripe e Potengi	14
Figura 2. O senhor Caetano de Souza mostrando sinais de maus tratos	35
Figura 3. Localização Sítio Arruda /Araripe	60
Figura 4. Local conhecido como Cruz da Nazara e Fabiana Marsal	65
Figura 5. Casarão do Barão de Aquiraz, município de Assaré (Ceará)	67
Figura 6. Apresentação do grupo de mulheres do Toré na comunidade Carcará	98
Figura 7. Prática religiosa presente na comunidade Sítio Arruda	100
Figura 8. Escola Santa Verônica, município de Araripe-CE	107
Figura 9. Interior da Escola Maria Virgem da Silva, Sítio Carcará, município de Potengi Ceará.....	109

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I- O NEGRO NA “TERRA DA LUZ”.....	27
1.1. <i>PRESENÇA NEGRA NO CARIRI-CERENSE</i>	<i>38</i>
1.2. <i>CONCEITOS E CONCEPÇÕES DE KILOMBO/QUILOMBO</i>	<i>44</i>
CAPÍTULO II: HISTÓRIA E MEMÓRIA DE QUILOMBOS.....	57
2.1. <i>CARIRI: TERRITÓRIO DE QUILOMBOS (SÍTIO ARRUDA E CARCARÁ)</i>	<i>58</i>
2.2 <i>TERRITÓRIO, E RELAÇÕES TERRITORIAIS.....</i>	<i>73</i>
CAPÍTULO III. MEMÓRIA E COMPONENTES IDENTITÁRIOS	90
3.1 <i>ASPECTOS CULTURAIS DA IDENTIDADE NEGRA NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS SÍTIO ARRUDA E CARCARÁ</i>	<i>92</i>
3-2 <i>CURRÍCULO, IDENTIDADE E EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA</i>	<i>106</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
FONTES	134
REFERÊNCIAS	136
ANEXOS	144

INTRODUÇÃO

A história fundamentada pelo pensamento positivista da historiografia europeia reverenciou uma história nacionalista, influenciada pelo interesse do Estado, que tinha como objetivo apresentar uma história nacional homogênea. Os historiadores positivistas deveriam provar os fatos através de documentos oficiais produzidos pelo Estado e consequentemente todas as produções construídas estavam voltadas para os grandes acontecimentos políticos, grandes personagens históricos, omitindo assim a participação de negros e índios.

A historiografia cearense, pautada nesse pensamento equivocado, exaltou uma história baseada no discurso dominante da época, especialmente no século XIX, “no Ceará não existem negros” ou “Ceará terra da luz”. Além do mais a historiografia, até as décadas de 1970-1980, insistiu em não reconhecer a presença do negro no Estado do Ceará negando a existência da escravidão e, portanto, a presença dos negros e existência de quilombos. A existência das comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará contrapõem esses dados. Toda essa construção ideológica acerca de uma identidade local se deu por ter sido o Ceará o primeiro estado a abolir a escravidão, quatro anos mais cedo do que os outros estados brasileiros. Desse modo, para construirmos uma nova historiografia, precisamos ouvir os “mortos”, os negros que tiveram sua história silenciada nos escritos nacionais. Precisamos dar voz às comunidades quilombolas e buscar conhecer suas demandas sociais, políticas, educacionais e culturais, como defende o emblema da contracapa de *Ensaio Sobre a Cegueira* do fabuloso escritor José Saramago: *Se puderes olhar, vê. Se podes ver, repara.*

Infelizmente o slogan “Ceará terra da luz” continua mais vivo do que antes, a sociedade política e civil se recusa enxergar os sujeitos negros, como sujeitos de direitos. É mais simples fingir que não se vê ou, vendo, tentar ignorar o que se está a ver. Se no Ceará não existia negros, como explicar 45 comunidades quilombolas reconhecidas e identificadas pela Fundação Cultural Palmares? Quantas comunidades persistem na luta por reconhecimento e conquistas sociais?

Com base nos dados apresentados pela Comissão Estadual de Quilombolas do Estado do Ceará (Cequirce), Movimento Negro do Ceará, a pesquisadora Dantas (2011) afirma que existem mais de sessenta comunidades negras rurais espalhadas em 37 municípios, há quem arrisque dizer que existem mais de cem, como é o caso da Coordenadora da ONG Travessia,

Cecília Holanda. Nesse sentido há uma necessidade de estudos mais elaborados, que contemplem números de comunidades urbanas e suburbanas.

De acordo com Cunha Jr. (2011), existe uma variada produção nos centros acadêmicos na área de Sociologia, Educação, História, que contemplam o patrimônio cultural e a presença de afrodescendentes no Estado cearense. No que se refere à presença de comunidades de quilombos temos, Simone Dantas (2009), Ana Lúcia Bezerra (2002), Alecsandro Ratts (2001). Sobre a história das irmandades e a presença negra no estado destacamos Raimundo Souza (2001), Elza Costa (2006). No campo das religiões de matrizes africanas podemos nomear François Laplantine (1988), Violeta Maria Holanda (2009), Luís Cláudio Bandeira (2009), Norval Cruz (2009), Maria Zelma Madeira (2009). Com relação às questões educacionais temos Eduardo Oliveira (2005), Maria Conceição (2001), Cicera Nunes (2007), Rebeca Silva, (2007) Geranilde Silva (2009).

Essa produção visibilizou o negro e os quilombos no Ceará. Trata-se de uma produção acadêmica recente. Exceto Laplantine, todas as demais são do século XXI. Além de contestar uma produção historiográfica brasileira em que os negros (as), índios foram silenciados e deixados de lado, entre outros segmentos da sociedade, procuro afiançar a presença negra no Cariri Cearense, apresentando a história e identidade de comunidades quilombolas, a partir de uma análise comparativa.

De acordo com Neyde Theml e Regina Bustamante (2007) a utilização do método comparativo é um desafio para o conhecimento histórico e para aqueles que a exercitam. As ações não são homogêneas, entretanto o que as conecta é a atitude crítica típica do comparativismo, resultando na construção de um ambiente vasto e diversificado de produção de conhecimento histórico. “A História Comparada é o método de pesquisa que convida a uma mudança de atitude no modo de fazer História; é uma nova perspectiva dos pesquisadores como sujeitos em relação ao objeto de pesquisa” (THEML, BUSTAMANTE, 2007, p.16).

De acordo com Kabengele Munanga (2012) A história é o primeiro fator constitutivo da identidade. Entretanto, mal a conhecemos, uma vez que ela foi narrada do ponto de vista do “outro”, de modo depreciativo e negativo. O essencial é reencontrar o fio condutor da verdadeira história da população negra que o liga à África sem aberrações e alterações. Nesse contexto incidem novos olhares, novas interpretações sobre essas personalidades marcantes e formadoras da nacionalidade brasileira, dar visibilidade ao negro e apresentar a nossa própria identidade contraponto à ideia de branqueamento da população negra brasileira.

Um problema conceitual sobre a cultura afrodescendente no Ceará está relacionado aos entraves presentes nas ideias de raça biológica e raça social. Entendo a cultura afrodescendente

a partir daquilo que Henrique Cunha nos propõe: “cultura afrodescendente ou ainda cultura de base africana aquela que contém os elementos das culturas de matrizes africanas transplantadas para o Brasil e aqui modificadas pelos constantes processos de atualização da cultura e pela influência de outras culturas” (CUNHA, 2011, p.121). Os obstáculos se traduzem ainda em visões deturpadas. Dessa maneira a perspectiva que a mestiçagem é apresentada não condiz com a realidade e formação nacional, ou seja, não há uma transformação de um grupo em outro, mas o desaparecimento.

Existem muitas concepções equivocadas em volta da história da África e cultura afrodescendente, dificuldades em relacionar a mão de obra africana como o desenvolvimento do Brasil, dificuldades de reconhecer o legado material e imaterial dos africanos e afro-brasileiros nas mais diversas áreas de conhecimento, agricultura, navegação, mineração, metalúrgica, construção, comércio, manufatura, por exemplo, a indústria do gado, couro, do charque constituem uma cultura riquíssima para entender as relações territoriais e consequentemente a identidade Cearense.

Ainda Conforme Cunha “outro problema também de fundo conceitual é que olhamos as culturas brasileiras como muito particulares e com uma ênfase na cultura indígena e cabocla” (CUNHA JR., 2011, p.119).

Na atual conjuntura de retrocesso de direitos políticos que estamos vivenciando no Brasil, refletir sobre territórios e identidades de comunidades quilombolas é algo fundamental na busca de conhecimentos, direitos socioeconômicos, políticos dos povos quilombolas da região do Cariri-CE, especialmente Sítio Arruda (Araripe) e Carcará (Potengi). É buscar implementação de leis, decretos já estabelecidos, mas que se fazem presentes apenas no papel. Por exemplo, o Decreto de N° 4887, de 20 de Novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ao afirmar que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos” (BRASIL, 2003).

Enquanto a Constituição conduz todos os assuntos que preocupam a formação, desenvolvimento do Brasil, as leis (criadas e aprovadas no Poder Legislativo) e os decretos (criados e aprovados pelo Poder Executivo) tratam de temas específicos. Como determina a Constituição Federal de 1988: é direito da pessoa à assistência e ao desenvolvimento, de ser tratada com decência, sem preconceito, com direitos políticos, civis e justiça, entretanto, ausentes em muitos grupos étnicos raciais. Não há como desvincular as relações territoriais da

construção da identidade. Todas as questões de direitos e deveres estão atreladas aos componentes constitutivos da identidade de um grupo ou nação.

Esta pesquisa irá aprofundar questões pouco debatidas na historiografia local. Ausências estas atribuídas a uma suposta invisibilidade do negro em terras cearenses, e à pouca presença de escravizados na província, temas que contribuíram para os limites dos estudos sobre as contribuições das populações negras no Ceará e consequentemente na região do Cariri. Pesquisar essa região tem um significado especial para mim, parte das minhas lembranças boas e ruins remete a essa região, em especial a dois municípios, Potengi, onde nasci, e Araripe, onde passei minha infância e juventude. Convém lembrar que existe uma relação entre ambos, o município de Potengi era distrito e separou da vizinha Araripe no início do século XX, na gestão do seu primeiro prefeito, Luís Gonzaga de Figueiredo. de acordo com Maria Edvania:

De Vila Xique-Xique foi elevada à categoria de Município com a denominação de "Potengi" pela lei estadual nº 3786, de 4 de setembro de 1957, hoje conhecida como "a cidade que não dorme", devido à grande quantidade de ferreiros. Como a metalurgia produz muito calor, os ferreiros começam a trabalhar sempre depois da meia-noite, na confecção das peças de metal (foices, facas e etc.) (SILVA,2015, p.2).

FIGURA 1:
MUNICÍPIO DE ARARIPE E POTENGI



Fonte: Google Maps. Acessado em 25/01/2017

Os municípios são vizinhos, estão interligados pela rodovia CE-292. A distância entre eles é de 22, 3 quilômetros. O tempo aproximado do trajeto da viagem entre as duas cidades é de aproximadamente 25 minutos. Dessa forma me proponho investigar se há uma identificação quilombola nas referidas comunidades Sítio Arruda e Carcará. Que fatores contribuem para essa construção da identidade? Há permanências e rupturas nas práticas culturais, educacionais, sociais, políticas? Que relações sociais, territoriais esses grupos mantêm com a terra e com os demais? Qual distância territorial? Que aspectos geográficos entrecruzam um grupo com o outro? Que identidade está sendo construída e qual o papel da escola nessa formação? Quais são os elementos e componentes constitutivos dessa identidade?

Segundo Certeau (2007) a historiografia se articula com o lugar de produção socioeconômica, político e cultural, pensando também na existência de um saber histórico dentro de um lugar, deram lugar a novas histórias “zonas silenciosas”, loucura, literatura popular, camponeses, proletários, prostitutas, migrações, comunidades ribeirinhas, comunidades negras, a partir disto os negros vem conquistando e reafirmando seu espaço na história. O meu interesse por essa temática surgiu antes mesmo de entrar na graduação, foi quando realizei uma pesquisa de história local para realizar um trabalho de Ensino Médio da E. E. F. M. Dona Carlota Távora, na cidade de Araripe-CE, no ano de 2007 e constatei a inexistência da comunidade quilombola Sítio Arruda para população Araripense. Esse fato me instigou bastante, em 2010 a comunidade conquista sua titulação e mesmo assim a localidade Arruda continuava desconhecida na localidade. Esse fator talvez tenha sido uns dos principais motivos a me despertar para estudar outras questões referentes à temática. Inclusive o meu trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em História pela Universidade Regional do Cariri está intitulado SÍTIO ARRUDA: Um Quilombo de Memória (2014). Questionamentos como estes se estenderam ainda entre os anos de 2013 a 2015. Inicialmente quando realizei o meu estágio docência III na E.E.F.M. Dona Carlota Távora, e posteriormente quando assumi quatro turmas, 9º ano “A” do ensino fundamental II e 1º, 2º, 3º ano “A” do ensino médio, através da seleção realizada pela Coordenadoria de desenvolvimento da educação, CREDE 18, localizada na cidade do Crato-Ceará, com objetivo de suprir a necessidade da professora que havia entrado de licença maternidade e consequentemente me permitiu lecionar mais um ano na escola Carlota.

A instituição desenvolve todos os anos o Festival de Talentos da Escola Dona Carlota Távora- FESTECC, organizado por toda a comunidade escolar, esse festival torna-se um espaço rico de possibilidades para a expressão da criatividade, de estímulo à curiosidade e de incentivo à partilha, através de trabalhos científicos, pedagógicos e artísticos. O seu principal intuito é fomentar o surgimento de novos pesquisadores, pensadores autônomos, ousados e responsáveis,

dotados de uma inteligência crítica e viva, que saibam lidar com conflitos, trabalhar em grupo e que se sintam estimulados, provocados diante dos desafios. O evento se constrói em parceria com a Rede Municipal de Educação de Araripe e outras secretarias, e oferece à toda comunidade oficinas, palestras, mesas-redondas, trabalhos pedagógicos e salas temáticas, bem como exposição de trabalhos científicos nas diversas áreas do conhecimento. Na ocasião fui orientadora dos seguintes projetos: Sítio Arruda: “Um Quilombo de Memória”, realizado com a comunidade do Sítio Arruda, em que analisamos, a equipe de estudantes e eu, as práticas culturais desse grupo a partir da oralidade, entrevistamos os membros mais idosos. E o segundo projeto, cuja temática foi: “10 anos da Lei 10.639/03: Resgatando uma história silenciada no município de Araripe-CE”. Ambos foram apresentados na I Conferência Cultural Araripense, realizada no dia 20 de novembro de 2013. Essa experiência me permitiu uma maior aproximação com a minha proposta inicial, que era investigar o ensino da história e cultura afro nas instituições públicas do Cariri cearense, tendo como base o ensino médio em escolas dos municípios de Araripe, Potengi e Salitre, estas localidades apresentam comunidades quilombolas, algumas já reconhecidas e outras que ainda estão em processo de identificação; a fim de analisar os desafios e possibilidades no ensino caririense, desde a implantação da Lei nº10/639/03, até os objetivos contidos nos órgãos responsáveis pela educação brasileira atualmente. Entretanto, no decorrer do processo de formação e aprimoramento conceitual, a partir das discussões em sala de aula, a ideia do projeto ganhou outra dimensão. Todos os discentes da comunidade Sítio Arruda são conhecidos na escola Carlota como “os morenos”, essa autoidentificação feita por eles mesmos me instigou bastante a pensar sobre identidades quilombolas.

Quando me propus estudar sobre a comunidade Carcará não fazia ideia de como ela era, quantas famílias existiam, estrutura, história. Com ajuda de amigos consegui o contato de uma pessoa, a quem agradeço demais, Edson Veriato, que me levou até a comunidade e me apresentou ao senhor Sebastião Vieira, líder da comunidade. Essa primeira visita foi marcada em uma tarde acolhedora, uma conversa agradável. No fim do dia estava feliz, consciência tranquila, as horas embaixo do sol escaldante de moto na estrada carroçal, caminho da comunidade Carcará tinha valido apenas. Como já havia desenvolvido projetos anteriormente na Comunidade Arruda, não encontrei nenhuma dificuldade em manter contato com a população, exceto os 17 km de distância da cidade de Araripe para sede da comunidade. A intermediadora foi a amiga, professora Fátima Lourenço, membro da comunidade.

Diante dessa perspectiva, e sob forte influência do conceito de identidade, do sociólogo Stuart Hall (2014), Kabengele Munanga (2012), Tadeu Tomaz Silva (2013), faço uma análise dos componentes constitutivos da identidade quilombola a partir de um estudo comparativo entre

duas comunidades negras rurais na região do Cariri Cearense, Sítio Arruda em Araripe, que já foi reconhecida e titulada no ano de 2010 e Comunidade Carcará em Potengi, que ainda está em processo de titulação. Embora muitos trabalhos já foram e vêm sendo desenvolvidos, não são pensados nesse viés comparativo, construir essa análise me permite pensar nas diversas relações estabelecidas entre estas comunidades, pois as comunidades quilombolas não vivem isolados, embora muitas vezes o sentimento que podemos atribuir à inexistência de políticas públicas nessas localidades seja esse, isolamento. Para isso tomo como base o conceito de memória coletiva do geógrafo Rogério Haerbaert (2006).

Vou utilizar o conceito de espaço, território e territorialidade, tal como defende Claude Raffestin (1993), estas concepções me ajudam a pensar e definir as relações territoriais nas comunidades Sítio Arruda e Carcará, como componentes importantes na construção da identidade e, portanto, como elementos que não estão indissociáveis.

A territorialidade está em crise e, por consequência, a tessitura que a sustenta também. A territorialidade está em crise porque há uma crise profunda nas relações... A tessitura é um trunfo fundamental na relação que se instaura em vários níveis entre organizações econômicas e organizações políticas... A tessitura territorial é um sistema sêmico que mantém relações diretas com o modo de produções, que por se manifestar no território tem necessidades de códigos. A tessitura é um código, da mesma forma que a língua (RAFFESTIN, 1993, p. 175-178)

Mas também me aproprio da noção de Joel Bonnemaïson (2002), que traz uma dimensão política do território, muito apropriada para a perspectiva que estou trabalhando, de território quilombola.

A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela a relação com o espaço “estrangeiro”. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa “o espaço”. Portanto, toda análise de território se apoia sobre uma relação interna e externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território “que dá segurança”, símbolo de identidade, às vezes também para alienação (BONNEMAISON, 2002, p.107).

Para esse geógrafo francês o espaço é um conjunto de territórios conceitualizados para melhor serem negados. O espaço é nação, estado, é, com o tempo, mundialização e organização; tende à uniformidade e ao nivelamento, o espaço não cria a identidade; ele é um vazio alienante

que só se humaniza pela mediação cultural, “Ele é o desconhecido, o jogo, a liberdade, mas também o perigo” (BONNEMAISON, 2002, p.126).¹

Segundo a geógrafa Doreen Massey (2008) o espaço é anterior ao território, assim sendo o território se forma a partir do espaço, que pode ser projetado, modificado, ressignificado. Acredito que boa parte do instrumental teórico desses autores pode ser atribuída à região do Cariri-Cearense, respeitando é claro, as especificidades do espaço-tempo aqui proposto.

Busco também perceber as particularidades de cada uma, aspectos como o autoconhecimento, relações culturais, sociais, educacionais, políticas, afinidades entre Sítio Arruda e Comunidade Carcará, diálogos existentes.

O conceito de identidade é muito complexo e pouco compreendido pela ciência social. Hall (2014) acredita que as ideias modernas estão entrando em colapso, um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX, transformando também nossas identidades pessoais, a ideia que temos de nós mesmos como sujeitos integrantes configurando-se assim numa crise de identidades. O sociólogo nos propõe pensar que é na crise que se configura a identidade, tendo em vista que já estamos vivenciando.

Assim a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasioso sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...] Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento (HALL, 2014, p. 24).

Stuart Hall defende, inclusive, que “o sujeito do iluminismo, visto como tendo uma identidade fixa e estável, foi descentrado, resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno” (HALL, 2014, p. 28).

Autores como SILVA, HALL, WOODWARD (2014), nos permitem pensar sobre a crise da identidade como características das sociedades contemporâneas, questões centrais na modernidade tardia, as transformações globais moldam novos padrões de produções de consumo, produzindo assim novas identidades, diferentes resultados identitários. A

¹O espaço começa fora do território quando o indivíduo está só, confrontado, e não mais associado a lugares, numa relação em que está excluída toda intimidade. Sem dúvida, nossas sociedades contemporâneas produzem cada vez menos território e cada vez mais espaço: neste sentido o indivíduo se torna errante, e não mais enraizado; seus vizinhos lhe são estranhos, a mobilidade privilegiada por razões econômicas se transformam muitas vezes em sinônimo, quando existem, reduzem-se a refúgios minúsculos, de alguns metros quadrados de gramado padronizado, onde cada um procura se proteger das agressões do mundo moderno; eles não são mais, ou o são apenas raramente, lugares de convivialidade (BONNEMAISON, 2002, p.126-127).

complexidade da vida moderna exige que assumamos diferentes identidades, mas essas diferentes identidades podem estar em conflito, outros conflitos surgem das tensões entre expectativas e as normas sociais. Identidades diferentes podem ser construídas como estranhas ou desviantes, “há uma discussão que sugere que nas últimas décadas estão ocorrendo mudanças no campo da identidade, mudanças que chegam ao ponto de produzir uma “crise da identidade” (WOODWARD, 2014, p.17).

De acordo com o antropólogo Kabengele Munanga (2012), falar de identidade negra no Brasil supõe a existência de outras identidades, além da nacional. É pensar no multiculturalismo, ou seja, existência de mais de uma cultura no seio de uma sociedade. Portanto a mestiçagem é evidente, inegável, como identidade nacional. “Além dessas comunidades que produzem culturas comunitárias, supõe-se a existência de uma única cultura nacional que se sobrepõe às outras. Esta negação de outras comunidades e suas culturas pode engendrar conflitos culturais ou identitários” (MUNANGA, 2012, p.2).

Como metodologia, é de fundamental importância as contribuições da História Oral, sobretudo para a preparação, realização e tratamento dos materiais gravados. Entendemos a história do tempo presente, não como um modismo acadêmico, mas como um campo que busca se firmar perante suas críticas, afinal, a história não é somente o estudo do passado, mas também o estudo do presente. O recuo temporal não garante uma abordagem científica. “O historiador do contemporâneo é muitas vezes um ator ou espectador do assunto a ser abordado, são praticamente contemporâneos de seus objetos de estudo. Nesse sentido, as memórias sobre acontecimentos e processos são menções importantes para construção do conhecimento histórico” (DIAS; PORTO, 2009, p. 01).

Para Rémond, (2006) alguns se deixam levar por uma falsa impressão de maior facilidade, como percebeu François Kourilsky, ao afirmar que todos se imaginam capazes de fazer história do tempo presente, porque essa é a história que vivemos: faz parte de nossas lembranças e de nossa experiência. Ora, vale lembrar que essa história exige rigor igual ou maior que estudos de outros períodos, portanto devemos enfatizar a disciplina, a higiene intelectual, as exigências.

A história do tempo presente é por natureza inacabada, permanece em constantes movimentos sendo, portanto, objeto de renovações. A história oral possui uma necessidade de se tornar confiável, uma vez que o testemunho está sujeito a verificações. “Assim como é

conveniente indagar sobre a origem e a natureza de todo documento escrito, também se deve atentar para os diferentes modos de construção do testemunho” (VOLDMAN, 2006, p. 262).²

Trabalhar com a história do tempo presente implica em repensar e dar atenção à subjetividade que habita no depoimento e no depoente. Escrever sobre o presente é desviar das encruzilhadas, pois o presente traz as lembranças que são colocadas em narrativas, e a história também compete ao presente. Além disso, a história do presente impregna outros elementos embutidos na subjetividade do pesquisador que vai desde o testemunho, a editoração, a divulgação até a recepção do leitor.

A escrita contemporânea muitas vezes ignorada pelos *historiadores* tem enfrentado várias críticas e problemáticas. Muitos avanços significativos não foram suficientes para legitimá-la “devido à crença de que é necessária uma distância entre o historiador e seu objeto de estudo, e que só o recuo do tempo permitiria a objetividade” (DIAS, PORTO, 2009, p.01). Foi justamente o surgimento de acontecimentos como a Segunda Guerra Mundial, genocídio nazista, que fez surgir a necessidade de uma escrita de uma história do tempo presente.

Diante de novas abordagens, novos objetos, de consideráveis produções editoriais em história, e das incertezas e dúvidas que cercam o homem contemporâneo, o historiador está orientado a produzir um “sentido”, seja o da explicação ou o da interpretação histórica. Neste sentido, o trabalho do historiador do presente não deixa de ser exercido com menos rigor que o trabalho do historiador que se volta para o passado. O historiador do presente também busca a “verdade”, mesmo sabendo que esta verdade é parcial, pois sabe que o homem e as sociedades humanas são temporais e que a reescrita contínua da história é uma necessidade (DIAS; PORTO, 2009, p.01).

O trabalho com a história do tempo presente não inferioriza a pesquisa do historiador, “escrever sobre o tempo presente é procurar uma grade de análise e inteligibilidade a nosso respeito” (MARANHÃO FILHO, 2009, p.1). As necessidades das referidas comunidades Sítio Arruda e Carará, quando identificadas, podem revelar outros pontos fortes e oportunidades para crescimento do lugar, além de ajudar a criar laços intensos e incentivar os membros da própria comunidade a participarem ativamente de melhorias duradouras. Nos relatos das lideranças comunitárias está reafirmada a memória individual e grupal. Além do mais “a memória, no

²De acordo a historiadora Daniéla Voldman (2006), entender a diferença entre arquivo oral e fonte oral é crucial para o pesquisador. O arquivo seria um documento sonoro, gravado por um pesquisador, arquivista, historiador, etnólogo ou sociólogo em função de assunto preciso, guardados em instituições cujo objetivo é preservar os vestígios. A fonte oral é o material recolhido por um historiador para as necessidades de sua pesquisa, em função de hipóteses ou informações relevantes. (VOLDMAN, 2006, p.262-263).

sentido básico do termo, é a presença do passado” (ROUSSO, 2006, p. 94). Retomar o passado é reativar o desejo de uma história mais igualitária, mais justa, mais digna.

Com base nos seguintes pesquisadores Chauveau e Tétart (2009), a história do tempo presente³, história próxima e história imediata fazem parte de um tempo muito contemporâneo a partir do segundo terço do século XX, mas que não se referem exatamente à mesma cronologia.

Minhas fontes são institucionais, dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatístico-IBGE, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, Grupo de Valorização Negra do Cariri-GRUNEC e a Constituição Federativa do Brasil de 1988. Fontes das comunidades como o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da comunidade Sítio Arruda, visto que o RTID da Comunidade Carcará ainda está sendo construída, certidão de identificação de ambas as comunidades. Acervos, entre eles o álbum fotográfico da comunidade Sítio Arruda e o livro dos associados nas comunidades Carcará e Arruda e os relatos orais das lideranças que atuam dentro das comunidades quilombolas. Irei respeitar os nexos da escrita de todos os depoentes.

Foram entrevistados os senhores Sebastião Viera da Silva, 42 anos, líder e ex-presidente da associação da comunidade Carcará localizada no município de Potengi-Ceará, casado, pai de quatro filhos, agricultor. E a senhora Antônia Viera da Silva Carvalho, conhecida como Dona Bizunga, líder da dança toré, herança ainda da miscigenação indígena, prática ativa na comunidade, casada, mãe de seis filhos, agricultora.

Os relatos da comunidade Arruda foram os da representante Francisca Claudina da Conceição, conhecida como Mãe Chica, agricultora, rezadeira, nasceu na Cidade de Campo Sales-CE em 1932, filha do Senhor Celeste Antônio do Nascimento, nascido no Sítio Coqueiro-CE e Maria Claudine da Conceição, nascida em Campos Sales-CE. Quando criança foi levada a viver na Capital de Fortaleza, onde por mais de dez anos foi babá dos filhos do senhor Ludugero Guilherme da Costa e família. Aproximadamente aos 16 anos retorna ao sítio Coqueiro e aos 17 anos casa-se com o Senhor Enoque Antônio do Nascimento. Aos 18 anos nasce o seu primeiro dos dez filhos que Deus permitiu ver nascer, entretanto criaram-se dois

³Para esses autores a história próxima diz respeito aos últimos trinta anos, enquanto a história do presente englobaria os últimos cinquenta, ou sessenta anos. Ambas “funcionariam do mesmo modo, já a história imediata associa-se mais ao ofício jornalístico, aquela feita no calor do acontecimento, entretanto seria o complemento da história do presente” (CHAUVEAU, TÉTART apud FILHO, 2009, p.3).

filhos, Socorro e Raimundo. Devido às dificuldades da vida no Sítio Coqueiro, chegou a pensar em desistir e voltar para Fortaleza, mas seu amor ao esposo e filhos foram os motivos que fez com que ela permanecesse na localidade, enquanto seu esposo passava os dias fora trabalhando para o senhor Ottoniel Barreto da Silva em roçados distantes, 12 léguas (72 km) caminho que percorria a pé, ela cuidava da casa, filhos e das plantações feitas ao redor de casa, embora tenha muitas vezes acompanhado seu esposo.⁴

A princípio uma das minhas fontes era o senhor Enoque do Nascimento, foi ele e sua esposa Mãe Chica que compararam 80 tarefas de terra do Senhor Luís Estevão na localidade Sítio Arruda, ainda no município de Araripe-CE. Com a saída do casal do Sítio Coqueiro em agosto de 1983, as demais famílias residentes, entre eles amigos, parentes, filhos, os acompanharam também, na época o grupo era formado apenas por sete famílias, todas viviam sob os maus tratos do fazendeiro Dr. Marcondi Alencar, como é popularmente conhecido.

Segundo informações do acervo da comunidade *Álbum Viagem Fotográfica* Seção Biografias, o senhor Enoque nasceu em 19 de junho de 1928 no Sítio Coqueiro, filho de Antônio João e Maria Verônica advindos da Cidade de Cabrobó, Estado do Pernambuco. Sempre esteve enraizado na vida do campo desde muito novo, com a morte dos seus pais herdou 80 tarefas de terra no Sítio Coqueiro-CE onde viveram até 1983. Porém, devido às pressões e situações criadas pelo fazendeiro vizinho, Dr. Marcondi Alencar, fizeram aumentar as tensões obrigando a vender sua faixa de terra para o mesmo. Seu Enoque é uma das personalidades marcantes dessa expropriação forçada pelo qual o grupo vivenciou. Entretanto, hoje ele encontra-se debilitado sem condições de dar depoimentos devido a problemas graves de saúde, memória. Atualmente vive sob os cuidados da esposa “Mãe Chica”, filhos e netos.

Meu segundo relato foi do líder Severino Caetano de Sousa, sobrinho do Senhor Enoque e líder comunitário. Nasceu no Sítio Coqueiro no dia 10/08/1968, casado, pai de dois filhos, agricultor. Aos dozes anos veio morar no Sítio Arruda, atualmente atua como vice-presidente da Associação comunitária. Filho de Antônia Maria de Sousa e Antônio Caetano de Souza.

Busquei realizar entrevistas com o Senhor Antônio Caetano de Souza, mas atualmente encontra-se debilitado sem condições de relatar em consequência de sua idade avançada e problemas de saúde. O mesmo foi “criado” desde pequeno pelo Cel. Ottoniel Barreto da Silva, proprietário da fazenda na localidade Sítio Coqueiro, trabalhava como escravizado e quando não obedecia cegamente suas ordens era açoitado. O vaqueiro cuidava do gado e demais

⁴Fonte. Acervo da comunidade. *Álbum Viagem Fotográfica*, Seção Biografias, Sítio Arruda. p.1. 2015.

criações na casa-grande e no engenho do coronel. Ainda de acordo com o *Álbum Viagem Fotográfica* seção Biografia (2015), da comunidade Sítio Arruda, o senhor Antônio nasceu em 14 de abril de 1922, embora seus documentos pessoais contem 1929. Filho de Maria Josefa da Conceição e seu pai Antônio que nunca chegou a conhecer. Da relação matrimonial com D. Antônia Maria de Souza nasceram doze filhos, criando apenas seis deles, entre eles o líder Severino Caetano de Sousa e mais três filhos de outro relacionamento extraconjugal.

Esses relatos contribuem para a construção e ressignificação da história identitária das comunidades quilombolas. O resgate da memória compartilhada ao longo do tempo pelo grupo Sítio Arruda e Carcará fundamenta o processo da construção dessas identidades.

Quando se fala em oralidade fala-se também em memória, afinal ela é o constitutivo da identidade não apenas pessoal, mas coletiva. Frequentemente ela revela conflitos existentes entre as tradições locais e nacionais, o processo de recordar, a amnésia social e o esquecimento são exemplos de uma organização da história nacional. Essa história que incluem e exclui afim dos seus próprios interesses.

Teme-se que a cultura de massa empobreça nossas memórias originais e que uma versão mais homogeneizada tome seu lugar. Teme-se também perder a comunidade e a identidade, já que a tecnologia de massa modifica não só apenas nosso sentido temporal, mas também a natureza especificamente espacial do lembrar (THOMSON, FRISCH, HAMILTON, 2006, p.90).

Em meados da década de 1970 os pesquisadores da Nova História iniciaram trabalhos com a memória nos campos da filosofia, antropologia, sociologia e especialmente na psicanálise, estudos que já vinham ganhando espaço no cenário acadêmico com o fundador da psicanálise, Sigmund Freud, foi ele que trouxe à tona seu caráter seletivo, ou seja, lembramos de algo de forma parcial, a partir de estímulos externos, e escolhemos lembranças.

A chegada da história oral no Brasil remete a meados dos anos 1970, contudo foi nos anos 1990 que conquistou maior expressividade. A criação da *Associação Brasileira de História Oral*, em 1994, e a difusão do Boletim se tornaram fundamental para estimular pesquisadores em todo o país no âmbito da História Oral. Sobre o status da história oral há posturas difundidas “a primeira advoga ser uma técnica; a segunda, uma disciplina; e a terceira uma metodologia” (FERREIRA, AMADO, 2006, p.xii). A produção do conhecimento histórico resulta da relação e interdependência entre prática, metodologia e teoria. Esta última nos oferecer meios para refletir e orientar a produção do conhecimento histórico. “Se consideramos a história oral como uma técnica, nossa preocupação se concentrará exclusivamente em temas como organização de acervos, de entrevistas etc.” (FERREIRA, AMADO, 2006, p.xvii). É

sabido que a história oral é extremamente útil para atestar as brechas da história, entretanto deve levar em conta a temporalidade do depoente, construção do documento, critérios de validades além da utilização desse documento, interpretação e especialmente reconhecer sua subjetividade, afinal nossas indagações, problemáticas estão estreitamente relacionadas com questões atuais. Em 1980 a história oral ganhou maior expressividade com inúmeros colóquios internacionais e criações de comunidades. “Ela pode dar a palavra aos esquecidos da história, aos que não têm capacidade, nem tempo, nem vontade de escrever” (BECKER, 2006, p.29).

De acordo com o historiador Etienne François:

A história oral seria inovadora primeiramente por seus objetos, pois dá atenção especial aos “dominados”, aos silenciosos e aos excluídos da história (mulheres, marginais etc.) à história do cotidiano e da vida privada, à história local e enraizada. Em segundo lugar, seria inovadora por suas abordagens, que dão preferência a uma “história vista de baixo” (FRANÇOIS, 2006, p.4).

A Nova História procurou criar uma História científica com base na memória coletiva, tendo em vista a importância desta para construção das identidades.

Os relatos orais sobre o passado englobam explicitamente a experiência subjetiva. Isso foi considerado uma limitação, mas hoje é reconhecido como uma das principais virtudes da história oral: fatos pinçados aqui e ali nas histórias de vida dão ensejo à percepção de como um modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida de uma pessoa (CRUIKSHANK, 2006, p.1).

De acordo com a antropóloga Julie Cruikshank (2006), as tradições orais não podem ser tratadas apenas como evidências para chegar aos fatos, são contadas por pessoas de pontos de vista diferentes dependendo do contexto, posição social e grau de envolvimento.

Frequentemente, os historiadores questionam a confiabilidade das histórias orais, alegando que, pelo fato de poderem mudar com o tempo, criam problemas para avaliar seu conteúdo factual. Binny invente essa fórmula: uma boa euro-história ocidental, afirma, tem um período de vida de cerca de 10 a 15 anos antes de ser reinterpretada: em contraposição, a vida de uma história oral é bem mais longa. Embora os detalhes, os participantes e os símbolos num relato oral possam mudar, seu propósito, como o da história escrita, é permitir que as pessoas dêem novas interpretações ao passado e ao presente (CRUIKSHANK, 2006, p.162).

Segundo Francois Bédarida (2006), há três reflexões importantes que percutem no campo historiográfico: história e verdade, história e totalidade, história e ética. Essa verdade que deve ser buscada por todos os pesquisadores, mesmo tendo a convicção que ninguém jamais

conseguirá dominá-la, mas sem essa preocupação é o mesmo que estar à beira de um abismo, a segunda é perceptível, pois o campo historiográfico expandiu-se aprofundando de maneira extraordinária, fazendo surgir novas e diversificadas questões além do alagamento no campo das fontes, a terceira reflexão refere-se à maneira do historiador agir, buscando sempre o discernimento e rigor, mesmo que a neutralidade seja uma utopia no trabalho, o distanciamento crítico é algo que deve estar presente. Como já dizia Rabelais, “Ciência sem consciência é somente ruína da alma” (BÉDARIDA, 2006, p.227).

De acordo com Roger Chartier (2006), os historiadores modernistas despertam a inveja, inveja pelo fato de buscarem almas vivas e não mortas, já que seu objeto é contemporâneo do seu tempo, além de recursos documentais que parecem inesgotáveis produzidos por eles mesmos. Michel de Certeau (2007), por exemplo, chegou a questionar até que ponto pode considerar um discurso histórico verdadeiro.

Conforme o historiador Ronald Grele (2006), é indiscutível que o movimento da história oral cresceu e já é hoje aceito, os anos sessenta foram prometedores para a história oral. “Em consequência das crescentes tensões provocadas pela guerra e pelo racismo na cultura norte-americana e da crescente conscientização dos excluídos, a história oral passou a servir de meio para recriar a história daqueles que haviam sido ignorados no passado” (GRELE 2006, p.271). Entretanto, entrevistar ou estudar negros, mulheres, trabalhadores, ou membros de grupos antes marginalizados, não significa ser um trabalhador ou um negro, ou mesmo membro de uma comunidade. Pertencer a uma classe ou identificar-se como uma, requer mais do que apenas estudá-la, é necessário viver entre seus membros e também acatar e defender a ideologia do grupo. “Qualquer discussão sobre história oral deve levar em conta os fatos e sua criação na atualidade e como o hoje informa a discussão sobre o ontem” (GRELE 2006, p.276). Todos os meus depoentes têm mais de trinta anos, será que podemos desvalorizá-los?

A pesquisa está estruturada da seguinte forma:

O Capítulo I, O NEGRO NA “TERRA DA LUZ”, apresenta uma reflexão acerca da concepção “Ceará terra da luz” a partir de autores como Alex Ratts (2011) e (2007), Bandeira (2011), Funes (2004), Silva (1977), Menezes (1970), Souza (2006) e Dantas (2011). Além disso, vai desmitificar a ideia exaltada pela historiografia da inexistência de negros, enfatizando a presença negra no Cariri-Cearense, com base em Araújo (1973) e Cortez (2008). Por último, o capítulo enfatiza os conceitos e concepções de quilombo/quilombo, a partir de Munanga (2004), Beatriz Nascimento (1989) Calaça, Domingos, Júnior, (2011) e as determinações do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

No Capítulo II, HISTÓRIA E MEMÓRIA DE QUILOMBO, apresento a história, localização e alguns dos componentes constitutivos da identidade das comunidades negras rurais do Cariri-Cearense, ressaltando elementos históricos, estruturais e as relações territoriais presentes nas comunidades Sítio Arruda e Carcará, tendo como base os depoimentos das lideranças locais e sob forte influência do conceito de memória coletiva de Halbwachs (2006), território e territorialidade dos geógrafos Raffestin (1993), David (2011), Souza (2006), e Bonnemaison (2002).

O Capítulo III, MEMÓRIA E COMPONENTES IDENTITÁRIOS, apresenta os aspectos culturais da identidade negra nas comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará, tendo como base o conceito de identidade, do sociólogo Stuart Hall (2014), proposta e ações presentes na Lei. Nº 10.639/03, no Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013). Currículo, identidade e educação escolar quilombola traz a perspectiva educacional como fator importante no processo de construção e fortalecimento da identidade nas localidades elencadas, com ênfase no conceito de currículo do grande especialista Tomaz Tadeu da Silva (2013) e da antropóloga Nilma Lino Gomes (2007).

Pensar sobre a concepção de quilombo implica pensar nas concepções atribuídas ao longo do tempo, implica refletir como esses grupos foram vistos e como são vistos, entretanto esse trabalho não corresponde somente pensar sobre semelhanças, identidade quilombola, mas apresentar uma parte da nossa identidade do nosso povo. Nesse sentido a história como uma construção humana, narrativa construída a partir de interesses individuais ou coletivos, necessita de reflexões, uma vez que todo texto histórico se torna, ele mesmo, objeto de estudo.

CAPÍTULO I - O NEGRO NA “TERRA DA LUZ”

A expressão “terra da luz” foi utilizada para denominar o Ceará e se fortaleceu bastante no período da abolição da escravidão na província. Nos escritos oficiais o dia 25 de março do ano 1884 marca a libertação da escravização cearense, fato que segundo a historiografia regional ocorreu quatro anos antes do restante do país, a partir da promulgação da Lei Áurea assinada no dia 13 de maio de 1888, pela Princesa Isabel.

Segundo Janote Pires Marques “o abolicionismo cearense seria a chama a alumiar o Império, conscientizando os senhores a libertarem seus cativos. Fortaleza aparece como heroica metrópole abolicionista e o Ceará como exemplo a ser seguido por todos os brasileiros (MARQUES, 2008, p.33). A partir desse ideal a expressão “Terra da Luz” ganhou mais força e valor na construção de uma identidade regional.

Nos primeiros anos da década de 1880, o movimento abolicionista cearense tomou corpo até chegar ao 25 de março de 1884 e a província passou a ser cognominada “Terra da Luz”, expressão atribuída a José do Patrocínio para se referir ao Ceará por sua “iluminadora” liderança e exemplo a ser seguido na luta abolicionista no Império brasileiro (MARQUES, 2008, p.37).

Os escritos de Janote Pires nos relatam que foi através da fundação de sociedades abolicionistas que a elite cearense ganhou destaque. Os registros publicados na edição comemorativa do jornal “Libertador”, de 25 de março de 1886, destacam um caráter cívico, patriótico. Os títulos dos artigos, “Gloria ao Povo Cearense”; “Pátria Livre”; “O Grande Dia”; “Aniversário Glorioso”; evidenciam não apenas o civismo dos abolicionistas, mas também todas as sociedades libertadoras, inclusive políticos, como Joaquim Nabuco e Satyro Dias. Contudo, não existia nenhuma referência à atuação dos libertos na luta pela liberdade (MARQUES, 2008, p.37).

Para Alex Ratts estas concepções e denominações como “Ceará terra da luz”, “Ceará não tem negro”, exaltam a invisibilidade negra e indígena no Ceará. É um discurso geográfico, político, pois se não há negros, não há porque existir movimento, história e direitos dos negros (RATTS, 2011, p.22). Ideologias como estas se fizeram presentes na província cearense, não apenas na segunda metade do século XX, mas continuam vivas atualmente em nossa sociedade.

Segundo Bandeira é importante enfatizar que esse processo de invisibilidade do negro não é exclusivo da historiografia cearense, também ocorreu em outras regiões brasileiras, como no Piauí, Paraná, Rio Grande do Sul, entre outros. No Ceará, até as características e habilidades para desenvolvimentos das atividades, características dos negros, são atribuídas aos ciganos,

inclusive o jeito “ladino” de ser. Definitivamente todos os discursos, especialmente do século XIX, apontam para exclusão do negro em terras cearenses. Nesse sentido, a identidade do povo negro, história, cultura, foram expurgados da historiografia, que apresentou a população cearense a partir da mistura de brancos e índios, ou seja, a figura do caboclo da nossa fábula das três raças.

A literatura também contribui diretamente, ou indiretamente, para construção e definição de uma visão que possui como modelo uma miscigenação romântica entre o branco, português católico, e o índio, aliado ao colonizador. Por exemplo a obra de José de Alencar, *Iracema*, publicada em 1865, narra o mito fundador do estado cearense a partir da relação amorosa da índia Iracema, conhecida como “virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira” (ALENCAR, 1865.p.5). A índia é descrita como uma linda e excelente guerreira tabajara, “mais rápida que a ema selvagem”. Por isso mesmo sua reação, ao enxergar o explorador Martim, é lhe desferir uma flechada certa. Esse fato faz menção a do cupido amoroso e no momento que há uma troca de olhares nasce um sentimento entre Martim e Iracema, no desenrolar da narrativa a filha do pajé, Iracema, guarda o segredo da jurema, bebida sagrada e por isso precisa manter-se virgem. Mas nem mesmo as proibições impedem o florescer do relacionamento dos dois e deste, nasce Moacir, primeiro filho cearense, conhecido também como filho da dor. Numa ocasião em que Martim e Poti (seu amigo) voltam da guerra, encontram Iracema à beira da morte. O corpo da índia é enterrado aos pés de um coqueiro, atribuído o nome de Ceará.

Como cearense não me considero exclusivamente um Moacir, pois se assim fosse estaria reafirmando a ideia da formação da população cearense a partir da união entre brancos e índios, negando a participação do negro, como assim o fez José de Alencar que, mesmo sabendo da existência e das contribuições das populações negras no processo formativo, deixou de mencioná-las na literatura, atribuindo a índios e brancos portugueses o caráter moral e identitário cearense.

Dessa forma, para refletir sobre o sistema escravista, identidade negra, ou outra questão referente à história e cultura afrodescendente, é necessário assumir uma postura de pesquisador crítico com olhar cuidadoso, pois os negros tiveram sua história e participação, entretanto foram negados pela historiografia nacional e local.

De acordo com Funes (2004), em 1980 surgiu o Movimento Negro Cearense, especificamente em 1982 com a criação da seção cearense do grupo de União e Consciência Negra, com isso crescia a discussão e mobilização negra, especialmente dos remanescentes de quilombos no começo dos anos 1990.

No período pós-abolição vão surgir pesquisadores interessados nessas localidades, inclusive as comunidades Conceição dos Caetano e Água Preta ganham mais visibilidade, tornando-se conhecidas em 1988. Entretanto, o primeiro encontro de comunidades negras do Ceará só ocorreu dez anos depois, entre os dias 5 e 7 de setembro de 1998. Com as pesquisas desenvolvidas nos anos de 1990, essa ideia de “invisibilidade negra” vai ser contestada por vários pesquisadores, entre eles Ratts (1996) e Bezerra (1999).

A luta pelo fortalecimento da identidade nas localidades quilombolas é tão remota quanto necessária, pois várias práticas da cultura afrodescendentes já desapareceram, ou estão desaparecendo.

Funes (2004) enfoca que essa frase “No Ceará não existe negros” traz uma carga de equívocos históricos. A ideia postulada é de que no Ceará não tem negros porque a escravidão foi pouco expressiva. Isto leva a uma lógica perversa: associar o negro à escravidão. Infelizmente essa perspectiva equivocada ainda permanece expressa nas práticas cotidianas. É imprescindível florescer novos olhares que reconsiderem as experiências desses grupos, novas identidades, pois mesmo submetidos e impostos a uma série de limitações impregnadas pelo sistema escravista, os negros buscavam construir seus espaços de autonomias, conquistas de direitos. Se deixarmos de ressaltar isso, estamos negando sua própria condição humana, seus sentidos, suas emoções, paixões, ódio, desejo, compreensão. Além do mais, os negros escravizados não foram coniventes com o sistema escravista do qual foram submetidos, não aceitaram passivamente o destino a eles atribuídos pelos senhores das casas grandes.

Trata-se de perceber que existem outras estratégias, além das resistências abertas: fuga, rebelião, suicídio, as quais recorriam não objetivando uma acomodação ao regime escravista, mas para superar as adversidades, que lhes possibilitassem, mais do que uma adaptação, uma mudança em sua condição social (FUNES, 2004, p.117).

Os escritos do mundo dos cativos geralmente fazem referência aos escravizados como sujeitos desprovidos de sua condição humana, as imagens apresentadas são deturpadas muitas vezes, o escravo aparece como uma “coisa” submetida a uma série de limitações impostas pela vontade do senhor. Era simplesmente uma peça do sistema produtivo, mão de obra sem direitos, começando pela sua história negada na historiografia.

A mão de obra escrava no Ceará se faz presente em todo o campo de trabalho, seja no espaço rural ou no urbano. Se num primeiro momento, ainda no século XVIII, as primeiras “peças” estavam sendo adquiridas para trabalhar num projeto que frustrou, “as minas de São José do Cariri”, posteriormente o cativo foi incorporado ao setor produtivo estando presente na pecuária, na

agricultura, em serviços especializados, nos serviços domésticos, ou ainda como escravo de aluguel e de ganho (FUNES, 2004, p.110).

No entanto não podemos deixar de perceber que os escravizados tinham clareza da lógica dominante estabelecida a sua volta e por isso criaram estratégias capazes de lutar contra os mecanismos de controle inerente ao sistema escravista. Mesmo limitados, os negros (as) buscaram construir e garantir seus espaços através de negociações, manifestações, mostravam suas queixas do destino que lhes haviam sido impostos sobre suas condições sociais e juntos tentavam driblar suas adversidades.

Percebemos atualmente o quanto estas práticas foram importantes para construção da identidade negra. “Há toda uma experiência social construída historicamente pela etnia negra, marcas visíveis de sua sociabilidade, de seu engajamento no mundo do trabalho, de suas práticas culturais e de lutas contra a discriminação e o preconceito” (FUNES, 2004, p.103). Inevitavelmente as marcas da violência continuam presentes nos anúncios de fugas encontrados nos jornais, desenhados nos corpos dos negros (as) que, além das fugas, procuravam outros mecanismos para preservar sua condição de liberto. Muitas deles iam para os centros urbanos e procuravam se misturar às camadas populares, tentando se passar por um cativo liberto, “costumeiramente trocavam de nome, também o medo, angústia constante, permeava o cotidiano dos cativos e acentuavam-se nos momentos de crise, em particular nos momentos das secas” (FUNES, 2004, p. 127).

Na medida em que as fazendas de criar vão sendo estabelecidas ao longo dos rios, que se configuram como caminhos naturais para a ocupação do sertão, os negros também foram ocupando estes espaços na condição de cativos ou trabalhadores livres, como proprietários [...] À medida que a ocupação do Ceará foi-se efetivando, consequência natural da frente de expansão, consolidou-se um espaço de trabalho que atraiu um contingente de homens livres, em sua maioria pobres, negros e pardos, vindos de províncias vizinhas, na condição de vaqueiros, trabalhando no sistema de quarta, ou como morador e agregado junto às fazendas de criar (FUNES, 2004, p.104-105).

As pessoas de cor negra também se posicionavam diante das questões a eles impostas pelo sistema escravagistas, a fuga, era uma delas, especialmente quando alcançava o quilombo. “No Ceará não se tem notícias de grandes conflitos entre abolicionistas e escravagistas, a não ser os grandes debates através dos jornais da época” (FUNES, 2004, p.129).

São inúmeros relatos da introdução de africanos escravizados e descendentes no Ceará e, para muitos estudiosos, teria sido Martim Soares Moreno o introdutor do negro cativo na recém-criada Capitania do Siará, conforme o parecer do conselho da fazenda, registrado em

Lisboa, em março de 1621: “*elle suppte leva sua casa e pretende de metter fabrica na dita Capitania de criações e negros e fazer hum trapiche de asucar*”⁵.

O pesquisador Luís Cláudio Bandeira também reforça, nos seus escritos, a presença de escravizados no Estado do Ceará.

Os primeiros negros africanos e crioulos, que entraram legalmente e em número considerável, que se têm atualmente registros na capitania, foram os trazidos em 1756, para a exploração por muitos, efêmero ciclo do ouro do Ceará. Eram preponderantemente, segundos relatórios da época, angolanos os aqui chegados em número de sessenta e nove, dos setenta e três adquiridos em Recife (BANDEIRA, 2011, p.205).

O processo de ocupação da província do Ceará se desenvolveu a partir do século XVII através das chamadas frentes colonizadoras *sertão-de-fora* e *sertão-de-dentro*, a primeira controlada por pernambucanos vindos do litoral e a segunda por baianos. Ao longo do processo, esses fatores impulsionaram o surgimento das pequenas vilas, posteriormente cidades. A escravidão não era o principal fator que movia a economia da província nesse período, e sim a pecuária que contribui para o crescimento da região *Siará Grande*, como assim era conhecida na época, transformando a província na grande “Civilização do Couro”, de acordo com a expressão criada por Capistrano de Abreu.

A interiorização acelerou-se rios acima, podendo dizer-se que, na última década do século XVII até a terceira do século seguinte, já transformados em fazendas-de-criar, multiplicaram-se os currais, implantando-se, com isso, uma economia essencialmente de criatório. O fazendeiro, o boi e o vaqueiro são o trinômio dessa estrutura econômica, aí constando o fazendeiro como *pater famílias* de uma nova espécie, senhor de braços e cutelo, ajudado no pastoreio pelos seus vaqueiros fiéis e destemerosos nos afãs da criação do *vacum* e gados menores [...]. Objeto de intensa comercialização vivo ou abatido para o consumo, o boi era a grande moeda [...]. ‘Civilização do Couro’ foi como definiu Capistrano de Abreu o estilo de vida implantado nos sertões. A economia cearense assentaria, dessa forma, na exploração dos gados. O trabalho agrícola era supletivo (ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, 1995, p. 2194).

De acordo com a análise de Pedro Alberto Silva, a província de Pernambuco fora a abastecedora da mão-de-obra escrava africana para o Ceará. A Praça do Recife detinha seu controle, políticos administravam e monopolizavam oficialmente as transações comerciais que

⁵STUDART, G. Dados e fatos para a história do Ceará. Fortaleza: Typographia Studart, 1896, p.239 In: RIEDEL Oswaldo de Oliveira Op. cit. p.20. Guilherme Studart, conhecido com o Barão de Studart (1856-1938), médico e vice-cônsul da Inglaterra no Ceará, foi sócio de entidades culturais e membro do Centro Abolicionista, do Instituto do Ceará e da Sociedade Bibliográfica da França.

envolviam a província até, pelo menos, finais do século XVIII. Ao longo do século XIX, quando os cearenses passaram a reger sua economia, houve tentativas, sem êxito, por parte de negociantes locais junto ao governo, para importar cativos procedentes da África, como ocorria nas outras províncias. Portanto, teria sido pela intermediação do tráfico pernambucano que a maioria dos escravos africanos chegou ao Ceará.

Com base em Farias percebemos que:

As terras do sertão eram conseguidas gratuitamente. Bastando serem requisitadas as chamadas cartas de sesmarias coloniais, ou seja, a concessão de terras devolutas. Normalmente se tomava posse da terra antes mesmo da concessão das cartas – os colonos erguiam moradias, currais e iniciavam a criação dos gados para depois pedirem a propriedade legal. Concedendo sesmarias, o governo português estimulava a ocupação dos sertões, uma vez que estaria não só garantindo seu domínio sobre terras há tanto possuídas e não ocupadas, mas também o entesouramento, com a cobrança de impostos sobre o gado, o couro, a carne e tudo mais que pudesse ser gerado com a ocupação produtiva da região (FARIAS 2007, p.27).

A partir de Solange Silva (1977), percebe-se que, no início do século XIX, a economia cearense, que era baseada na criação bovina, passa ter na produção do algodão mais um fator dinamizador, o que contribuiu também para fixação da população sertaneja, na medida em que os grandes proprietários e criadores de gado mantinham como agregados e parceiros, em suas propriedades, os produtores de algodão. Além do mais, fatores internacionais como a Revolução Industrial, a Guerra da Secessão americana e especialmente a quebra da produção de algodão em outros mercados fornecedores, contribuíram para alavancar as exportações do algodão cearense, e conseqüentemente a economia devido a procura e valorização desse produto no mercado internacional.

Sobre esse fato Djacir Menezes (1970) reforça que:

O desenvolvimento da lavoura algodoeira não fez desaparecer a pecuária extensiva. Elas coexistiram e ao lado da expansão da lavoura do algodão o homem do sertão pôs-se cada vez mais à procura de maiores áreas para a criação. Gado e algodão continuaram sendo as bases econômicas da Capitania, sendo, porém, o algodão o produto que adquiriu grande importância fazendo com que seu cultivo assumisse feições comerciais mais evoluídas compatíveis com a segunda metade do século XVIII. De qualquer forma, mais uma vez surge no Ceará um produto dependente da economia internacional e a grande crise mundial do algodão resultou em mudanças significativas na economia cearense (MENEZES, 1970, p. 56).

Outros fatores, além da produção do algodão, caracterizaram a história da província no século XIX, entre eles o fim da escravidão em 1884, quatro anos antes da promulgação da Lei

Áurea, fato que contribui para construção da concepção Ceará “terra da luz”. A abolição⁶ da escravatura no Ceará foi fruto de uma forte cruzada abolicionista começada por entidades civis e grêmios.

“Dar liberdade ao cativo; mas mantendo-o como agregado, morador, criado. No campo, deixa-se de ser escravo do “coronel” e passa-se a serem homens do “coronel”. São formas sociais de trabalho em que a sujeição ao senhor está implícita. O sentido de posse, o controle e disciplinarização não deixam de existir” (FUNES, 2004, p.131).

O fim da escravidão é um dos fatos mais abordados na escrita de uma história oficial. Afinal, de fato o que interessava era produzir uma história positivista, enaltecendo os grandes acontecimentos heroicos da nação brasileira. Apesar dessa concepção historiográfica de que no Ceará não existem negros, nem escravidão, os fatos históricos afirmam o contrário. Severino Caetano de Souza, vice-presidente da Associação comunitária quilombola Sítio Arruda, relata os maus-tratos e açoites que seu pai, Antônio Caetano de Souza, sofreu durante grande parte de sua vida, enquanto esteve sob o jugo do Cel. Ottoniel Barreto da Silva, no Sítio Coqueiro, município de Araripe-ce.

Meu padrim [Ottoniel Barreto] chegava à meia noite e fazia ele [meu pai] botar animal com mais de 5 km, à meia noite. E ele chorando, ou ia ou apanhava. [...] Ele morava dentro do terreno do “pai” dele [de criação], que era meu padrim. Aí quando o filho dele [do Cel. Ottoniel Barreto] veio de Fortaleza, aí trouxe o comprador do terreno. Ele [o Cel. Ottoniel] dizia que quando fosse vender aquele terreno ali, tirava umas 2 tarefas pra ele [meu pai]. Mas ele [o filho do coronel] veio e vendeu o terreno e ele [meu pai] saiu de dentro do terreno que nem um ladrão [sem direito a nada...]. Porque ele [o Cel. Ottoniel] era ruim mesmo, judiava com ele [meu pai] demais. [...] Foi morar do outro lado [do Coqueiro, no Alto dos Grossos], aí com muitos tempos o pessoal venderam lá e compraram aqui [o Sítio Arruda]. Ele [meu pai] era muito judiado. Tinha vez que ele ia juntar criações era 9 horas da noite [...] , ele lutava com animais, com umas 30 bestas, com gado... Ele levantava às 4 horas da manhã, entrava no curral até 7 horas tirando leite e num tirava leite de tudo [de todas as vacas]. E às vezes ele tinha que levar gado pra Lagoa Cercada. Tinha muitas vezes que ele enfrentava à meia noite, ele saía daqui à boca da noite, às 6 horas, pra ir pra serra grande [Serra do Cavaco] deixar alimentos lá. Ou ia ou apanhava (MARQUES, 2010, p.22).

⁶No episódio da abolição da escravatura no Ceará, a figura do jangadeiro de Aracati-Ceará, Francisco José do Nascimento, homem negro que lutou para impedir o tráfico negreiro para os cafezais do Sul, recusando também transportar escravos em sua jangada, ficou conhecido na história como o “Dragão do Mar” (MARQUES, 2010, p.63).

Contrapondo ao modelo Freiriano apresentado no livro *Casa Grande Senzala*, o depoimento do senhor Severino Caetano desmitifica a ideia defendida por Freire, sob o processo de formação da sociedade brasileira e o modelo patriarcal existente nela. Contradição essa, fundamentada em suas palavras, “meu padrim [Ottoniel Barreto] chegava à meia noite e fazia ele [meu pai] botar animal com mais de 5 km, à meia noite. E ele chorando, ou ia ou apanhava [...]. Porque ele [o Cel. Ottoniel] era ruim mesmo, judiava com ele [meu pai] demais [...]. Ou ia ou apanhava” (MARQUES, 2010, p. 22). A partir deste percebemos que: “o gado, o couro e carne de charque nos leva a revermos a cultura do gado era considerada questão da intensidade da mão de obra escravizada utilizada nesta produção” (CUNHA JUNIOR, 2011, p.102).

A cultura do couro de gado, a carne de charque, são produtos pertencentes ao legado africano, estes produtos nos permitem repensamos como a mão de obra escravizadas fora utilizada nas mais diversas atividades e produções brasileiras. Esta economia voltada para o mercado interno esteve marcando pelo escravismo criminoso em todo o território. Embora, os meios de produção não tenham desenvolvido em grandes engenhos ou baseado no modelo de Casa Grande e Senzalas, a presença de escravizados sempre foi significativo no estado Cearense. Como defende Cunha “as faixas de terra com condições hídricas são pequenas para a manutenção da cultura da cana-de açúcar, e mesmo nos engenhos as relações são impostas através da escravização. Escravizados que trabalham nos transportes com mulas, bois e embarcações” (CUNHA Jr, 2011, p.104).

Esta cultura do gado que na cultura brasileira não é identificada como uma atividade de produção escravista de intensa mão de obra devido não estudamos a cadeia produtiva do boi. Deste, temos a produção do couro e da carne de charque bastante intensiva em mão de obra. Outro problema histórico brasileiro é não associamos a cultura do gado às culturas africana. Neste aspecto, a cultura do gado, do boi e das festas relativas ao boi no Brasil são referidas de modo equivocado à Portugal e não a África. Recentes pesquisas têm demonstrado que as festas do boi são parte de festas africanas (UNITRON, 2009: GALLY.1987). Como também o boi, os trabalhadores em couro e a curtume foram transportados da África do Norte e Ocidental para o Brasil e Portugal (CUNHA Jr, 2011, p.118).

Ainda conforme Cunha Junior é importante analisar a produção econômica do Estado, uma vez que estava voltada para economia interna, além do mais, a região nordeste não é a única que foge desse modelo apresentado por Freire, destacamos por exemplo, Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. “No estado do Ceará houve escravismo criminoso como forma de produção sem modelos de casa grande e senzala” (CUNHA Jr, 2011, p.103). Esses fatores nos possibilitam questionarmos o imaginário historiográfico construído sobre a formação da população cearense, baseado no modelo “Casa grande e senzala” analisando construções como,

“se não tivemos açúcar não tínhamos muitos escravizados, portanto não tivemos muitos negros” (CUNHA Jr., 2011, p.104).

Esses fatores nos possibilitam questionarmos o imaginário historiográfico construído sobre a formação da população cearense, baseado no modelo “Casa grande e senzala” analisando construções como, “se não tivemos açúcar não tínhamos muitos escravizados, portanto não tivemos muitos negros” (CUNHA Jr., 2011, p.104).

Outro fator relevante é a contestação da data da abolição no Ceará pelo historiador norte-americano Billy Chandler, em artigo publicado na RIC, apresentado por Ratts, no qual aborda que:

A permanência do sistema escravista no município de Milagres até 1886, sendo que os escravizados foram condicionados a trabalhar por mais três anos. A partir desse fato, bastante comentado na historiografia cearense, o autor cuidadosamente propõe que, no Ceará, a data a ser considerada como fim da escravidão seja 1888 e não 1884. [...], No entanto, a abolição de 1884, que fez do Ceará a “Terra da Luz”, permaneceu como marco do passado oficial dos cearenses (RATTS, 1996, p.41).

FIGURA 2.

O SENHOR CAETANO DE SOUZA MOSTRANDO SINAIS DE MAUS TRATOS.



FONTE: MARQUES, 2010, p.22.

As marcas dos castigos corporais, sofridos pelo senhor Antônio Caetano de Souza, confirmam tais equívocos historiográficos como, “Ceará terra da luz”. Apesar da luta dos militantes negros e movimentos negros essas falhas ainda persistem na sociedade contemporânea. Mesmo que a historiografia tenha exaltando que no Ceará não tenha cultura

negra, ou que o indígena e o europeu são os povoadores deste território, essa imagem reafirma não só a presença negra, mas também caracteriza o período pós-abolição na região do Cariri-Cearense.

A proporção de população africana e afrodescendente são menores que os demais estados, mas são compatíveis com o tamanho da economia local. Dentro da população do estado, o número relativo de africanos e afrodescendentes com relação a outras populações foi sempre significativo, talvez majoritário em alguns períodos (CUNHA Jr., 2011, p.103).

O relato do senhor Severino Caetano também reafirma a ideia defendida por Funes em relação à ocupação das terras cearenses. Para ele, o processo ocorreu de forma lenta e diferenciada das demais áreas do Nordeste açucareiro, aos poucos as fronteiras foram rompidas pelo gado, fato que possibilitou uma adaptação social diversificada das sociedades de engenho, exigindo pouca mão-de obra, contudo a mão de obra não deixou de existir, pelo contrário tornou-se cada vez mais “marcante a partir das últimas décadas do século XVIII, quando a lavoura algodoeira, ao lado da pecuária, constituiu-se num dos principais atrativos para população advinda de outras áreas nordestinas e da metrópole portuguesa” (FUNES, 2004, p.106).

Na medida em que as fazendas de criar vão sendo estabelecidas ao longo dos rios, que se configuram como caminhos naturais para a ocupação do sertão, os negros também foram ocupados estes espaços na condição de cativos ou trabalhadores livres, como proprietários [...] À medida que a ocupação do Ceará foi-se efetivando, consequência natural da frente de expansão, consolidou-se um espaço de trabalho que atraiu um contingente de homens livres, em sua maioria pobres, negros e pardos, vindos de províncias vizinhas, na condição de vaqueiros, trabalhando no sistema de quarta, ou como morador e agregado junto às fazendas de criar (FUNES, 2004, p.104-105).

De acordo com Souza (2006) a presença dos escravizados e libertos na província cearense teria surgido com os primeiros sesmeiros e pecuaristas a partir do século XVII, vindos de diversas províncias, destacando entre elas Pernambuco e Bahia, dando início à ocupação da região sul do Ceará.

É importante atentar para um olhar que remete à presença de escravos e negros livres, vindos com os primeiros sesmeiros, que iam tangendo o gado em busca de água e pastos, e, ao estabelecer fazendas de criar às margens dos rios, construía suas moradas (SOUZA, 2006, p.36).

Uma vez estabelecidos na região, os sesmeiros buscaram aumentar seus números de escravizados, vendendo seus gados e comprando mais “escravos” africanos nas praças onde estabeleciam os mercados consumidores do Recife, Salvador e São Luís. Até o ano de 1818 não teria entrado escravos no Ceará vindo diretamente da África.

Ainda segundo Souza (2006), até meados do século XVIII no sertão cearense, negros da terra e da África dividiram o mundo do trabalho com os indígenas, que eram mão-de-obra predominante. Porém, no século XIX, houve um crescimento da escravidão africana e de afrodescendentes, somando-se a esses um contingente de negros livres que buscavam os sertões cearenses, vindos do litoral ou de outras províncias.

O Ceará teve um papel de destaque no tráfico interprovincial de escravizados no redesenho da segunda metade do século XIX, tornou-se centro exportador e lugar de saída desta mão de obra para a região sudeste, em particular zona canavieira e cafeicultora em São Paulo; em menor escala, para o Norte do país, devido à grande seca de 1877, muitos cativos fugiram em meio aos migrantes. Os negros do Ceará, mesmo penderes de uma série de entraves impostos pelo sistema escravista, construíram expressões distintas e expressivas para a afirmação de suas práticas culturais, compreendidas enquanto ações que visavam à conquista de espaços e legitimação de direitos que, ainda hoje, fazem e refazem o cotidiano de populações de afrodescendentes cearenses.

Apesar do rígido controle típico de uma sociedade escravista, os negros cativos e libertos não eram seres despersonalizados, através das relações buscaram preservar suas memórias, histórias, culturas, materializadas na sua linguagem, festas, músicas, religiões, rituais cotidianos. Estavam presentes em todas as vilas e cidades cearenses desenvolvendo diversas atividades, tais como vaqueiro, pescadores, jangadeiros, costureiros, erveiros, cantadores, instrumentistas, contadores de história e escravos de ganho em geral, rompendo com a ideia de isolamento e de “não ser” a que estavam sujeitos pelo pensamento ocidental moderno (BANDEIRA, 2011, p.210).

De acordo com Dantas (2011), pensar sobre a presença negra no estado do Ceará, além de ser algo novo, é algo muito complicado, em consequência das ideias exaltadas pela historiografia cearense: “invisibilidade”, “esquecimento”. É preciso, antes de referenciar a história e identidades da população negra, provar o óbvio: que há negros nesse território e, se isso não bastasse, é necessário lidar com o fato dos quilombos estarem associados à pobreza, consequência da herança da escravidão. Compreender e conhecer quilombos no Ceará precisa de um grande empenho para desbravar a complexidade no que se refere, é preciso enfrentar desafios na procura de documentos “esquecidos”, sejam no Instituto Histórico do Ceará,

arquivos públicos, museus; demanda analisar as produções tradicionais, ou até mesmo as mais recentes. Exige reflexões acerca das subjetividades, e dar vez às experiências, memórias orais e histórias dos afrocearenses.

Com base em Farias (2007), a autora reforça que a primeira prova documental oficial da existência do negro cativo no Ceará é quando o holandês Matias Beck, ao pretender conquistar a capitania do Siará Grande, trouxe em suas embarcações dez negros no ano de 1649. É interessante frisar que um deles, de nome Domingos, falava bem o Abanheenga, língua indígena. É sabido que Beck encontrou outros negros no Ceará, capturados de um navio, cuja tripulação havia sido assassinada pelos índios.

Neste cenário, surgem esforços de entidades e órgãos para mapear estas comunidades no Cariri, o Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC) é um dos exemplos. Ratts (2011) ressalta que há muito que fazer, diante da falta de vontade política de órgãos governamentais, sobretudo estaduais e municipais, para realizar esses mapeamentos e seus desdobramentos em políticas públicas. Essas comunidades e populações negras têm direito ao reconhecimento de sua existência e de suas demandas, que por sinal são muitas. Entretanto, quando a sociedade brasileira deixa de enxergar, está deixando de reconhecer a si mesma. Em 2004 a Fundação Cultural Palmares (FCP) certificou 25 comunidades remanescentes de quilombos, o que é pouco em relação ao que se presume existir. Quilombolas cearenses estão se articulando na comissão estadual de comunidades quilombolas rurais do Ceará (CERQUICE), criada em 2005.

No geral podemos afirmar que a concepção “Ceará terra da luz”, está associada àquilo que Eurípedes Funes chama de “lógica perversa”. O que percebemos é a não valorização do negro, construções de discursos onde estes, estão ausentes da história. Por isso o próximo subtítulo desmitifica esse discurso, afirmando a presença negra na região do Cariri-Cearense.

1.1. PRESENÇA NEGRA NO CARIRI-CERENSE

Atualmente a região do Cariri abrange uma área de 15.225,60 Km², constituída por 27 municípios, são eles: Abaiara, Araripe, Aurora, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Caririáçu, Crato, Juazeiro do Norte, Milagres, Tarrafas, Altaneira, Antonina do Norte, Assaré, Barbalha, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Mauriti, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Salitre e Santana do Cariri. De acordo com dados do IBGE, a população total é de 892.558 habitantes, dos quais 266.418 vivem na área rural, o que corresponde a 29,85% do total, sendo 48.208 agricultores familiares.

Conforme Leandro Silva: “O Cariri é identificado pelo governo do estado do Ceará como um ‘território de identidade’, ou uma microrregião, sendo assim uma subdivisão de uma Macrorregião de Planejamento (Macrorregião Sul) ”(SILVA, 2015, p.1).O Vale do Cariri compreende uma área territorial de mais de quatro mil km², situado na microrregião do Cariri, Sul do Ceará, além de ser rodeada pela Chapada do Araripe, tendo como marco natural a Serra do Araripe, onde nasce o principal rio da região, o Rio Salgado. A Chapada do Araripe tem um papel importante, não apenas no fator climático, ao possibilitar um clima ameno e chuvas regulares, mas também na forma e paisagem visual da região, além de servir como referência geográfica. Não por acaso, a Chapada e a Serra do Araripe são os marcos naturais de destaque, servindo tanto para a orientação geográfica do Cariri, como também, influenciando no clima e na fertilidade do solo.

Os relatos de viajantes ao longo do século XIX construíram uma narrativa do Cariri pelo viés do olhar do outro, que estabelece uma relação de (re) conhecimento e comparação do Cariri com outras regiões. A natureza do Cariri foi tratada, sobretudo, pelo que lhe havia de mais peculiar: seu clima e abundância de água, principalmente por estar localizada na região semiárida do Norte do Brasil (SILVA, 2015, p.5).

As abundâncias de águas descritas nos primeiros relatos de viajantes e estudos científicos contribuíram para a região do Cariri conquistar o título de “Oásis do Sertão”. O sargento-mor de milícias e engenheiro da capitania, João da Silva Feijó, já destacava nos registros as belezas naturais e os recursos hídricos da região. O botânico inglês, George Gardner, também destacou a riqueza da paisagem como única, algo diferente de tudo que havia visto antes. A região do Cariri ganhou a admiração de muitos, não apenas por sua fertilidade ou existência de numerosas fontes, “mas também pela forte marca da oralidade, comum a muitos outros lugares do sertão nordestino” (SILVA, 2015, p.1).

O Cariri também se destaca com sua diversidade histórica e cultural que faz da região uma das mais expressivas do Nordeste. No cenário cultural apresenta poetas e cantadores, festejos religiosos, romarias, folguedos, artesanato em madeira e barro, literatura de cordel, etc. Além do fenômeno religioso das romarias relacionadas ao Padre Cícero, que no ano de 2012 atraiu mais um milhão de pessoas a Juazeiro do Norte, outro momento histórico marcou o Cariri: o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, foi uma comunidade religiosa formada pelo beato José Lourenço que foi devastada por tentar implantar no Cariri uma experiência comunitária semelhante a Canudos. Ainda poderia citar outros momentos históricos em que o Cariri esteve envolvido diretamente, como: Revolução de 1817, a Confederação do Equador (1824), a Insurreição do Crato (Pinto Madeira), a Sedição de Juazeiro (1914), etc. (SILVA, 2015, p.5).

Dessa forma, a região do Cariri cearense comprova ter aspectos de grande relevância para o desenvolvimento desta pesquisa. Um dos grupos que vem atuando na região do Cariri-Cearense, e que não poderíamos deixar de referenciá-lo, é o Grupo de Valorização Negra do Cariri- GRUNEC que vem desenvolvendo, ao longo de sua experiência, inúmeras ações em defesa da revalorização da população negra, na luta contra as desigualdades raciais e sociais, promovendo questionamentos e ações contra o racismo, criando maneiras para debater a discriminação racial que afeta a população. Em sua agenda evidencia o resgate da história do negro no Ceará, como também a inserção dessa temática nos currículos educacionais de ensino. OGRUNEC vem atuando junto às comunidades quilombolas da região, no sentido de tornar visíveis os elementos culturais da herança africana espalhados pelos 47 Estados, além de ter “centrado os seus esforços também na denúncia do racismo presente na região” (NUNES, 2011, p. 135).

O grupo nasceu no Clube AABEC (Associação Atlética Banco do Estado do Ceará), na cidade do Crato, em 21 de abril de 2001. Seu estatuto foi criado em janeiro de 2002 e seu reconhecimento legal ocorreu em 26 de janeiro de 2004, no Cartório de 4º Ofício Maria Júlia, na cidade do Crato (CE). Formado a partir das discussões entre amigos (um padre, professores, funcionários públicos e outros mais) começou a se reunir constantemente nos anos 2000 e 2001, e, entre uma e outra reunião, se discutiam as questões negras, o preconceito racial, a valorização da cultura negra, o problema do racismo institucionalizado, entre outros questionamentos (DOMINGOS; SILVA, 2012, p. 154 apud Valério 2014, p.47-48).

Há uma inquietação por parte dos integrantes do grupo em relação a sua classificação enquanto movimento social ou Organização Não Governamental (ONG). Para uns, a nomenclatura ONG, possibilita uma maior liberdade, fica isenta de agregações por parte das instâncias municipal, estadual ou federal. Outros preferem usar a categoria “Movimento Social” por não possuir recursos públicos (VALÉRIO, 2014, p.46).

O grupo foi responsável pela realização da 1ª Semana da Consciência Negra do Cariri; o Dia Nacional da Consciência Negra; parcerias em Fóruns Nacionais e Estaduais. Foram 48 ações desenvolvidas com a Secretaria da Educação do Estado do Ceará, com inúmeras palestras nas escolas no que tange os fundamentos da Lei 10.639/03, e também ações junto ao poder público municipal para integrar o município do Crato ao Fórum Nacional de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial e visita de estudo nas Comunidades Rurais Remanescentes de Quilombos, no intuito de estimulá-las ao autorreconhecimento (todas no Estado do Ceará: na cidade do Crato, as comunidades de Luanda e Belmonte; em Porteiras, comunidade de Vassouras; Barbalha, no Sítio Melo; na cidade de Jardim, os Mulatos; comunidade de Arrudas no município de Araripe (DOMINGOS; SILVA, 2012, p. 162 apud VALÉRIO, 2014, p.46).

O GRUNEC, em parceria com o grupo Caritas Diocesana do Crato, vem realizando um trabalho de valorização da memória do povo quilombola carirense. No ano de 2010, em busca de reconhecimento e identificação, lançou a cartilha *Caminhos, Mapeamentos das Comunidades Negras e Quilombolas do Cariri-Cearense*, que ficou pronta no ano de 2011. O mapeamento visitou 25 comunidades em 15 municípios e apenas seis delas se autoconheceram como remanescentes de quilombolas. Na época somente três delas haviam sido certificadas: Serra dos Chagas, no município de Salitre; Sítio Arruda, em Araripe e Sousa, no município de Porteiras.

De acordo com os escritos do Padre Antônio Gomes de Araújo (1973), foram os sertanejos baianos os primeiros a desbravarem o território conhecido atualmente como Cariri, no final do século XVII e início do século XVIII. Esses colonos desbravaram os vales dos rios Jaguaribe, Salgado e o Riacho dos Porcos. Após essa primeira expedição exploratória, veio uma nova corrente de colonos baianos com a perspectiva de ocupar e povoar a região, eles foram os primeiros fundadores de fazendas de gado. Ao fim do século XVII, já devassado o território carirense e reduzidos os índios da região à disciplina imposta pelos brancos colonizadores, tornou-se a criação de gado a principal atividade econômica da região, sendo as fazendas em geral pertencentes a criadores baianos, que inicialmente administravam de longe e só depois passaram a geri-las pessoalmente.

De acordo com Cortez, as cidades do Cariri Cearense em meados do século XIX eram simples, não haviam grandes construções sofisticadas, haviam alguns sobrados, casas de telhas, palha ou taipa. Os senhores que usufruíam de uma vida mais requintada eram os donos de terras, propriedades que possuíam acessórios de ouro, prata. A região do Cariri, desde o início do processo de ocupação, já apresentava particularidades: “uma população que aumentava de ano a ano consideravelmente e se apresentava cada vez mais peculiar, tanto em relação ao enlace e misturas de etnias, quanto no que diz respeito à condição jurídica que distinguia essa população” (CORTEZ, 2008. p.37).

Cortez se baseia na obra *Sesmarias Cearenses* (1979), de Thomaz Pompeu Sobrinho, para apontar que a primeira doação de sesmarias de terra do Cariri Cearense apenas ocorreu em 1714 a João Mendes Lobato, Antônio Barreto de Jesus e José Lobato. Entretanto, em 1703 consta uma solicitação de sesmarias para criação de gado nos territórios do Cariri, ao Capitão Mor da Capitania, feito pelos Capitães Manoel Carneiro da Cunha e Manoel Rodrigues Ariosa. E assim as terras do sul cearense vão sendo cobiçadas, aumentando o fluxo migratório, transformando vilas em cidades e povoações em vilas. Foi a partir da expedição realizada à procura por ouro em novembro de 1756 que a introdução de africanos na condição de cativos foi intensificada, até então era com a mão de obra indígena e poucos homens livres pobres que

se contava para o desenvolvimento das atividades no Cariri-Cearense. A partir do governador do Ceará, Lobo da Silva, em 1750, foram trazidos 61 escravos da Angola, 10 da Costa, 2 benguelas, 6 crioulos, trazidos especialmente para trabalharem nas Minas do Cariri, os demais que já residiam na localidade continuaram trabalhando nas lavouras, cuidado do gado, na agricultura, ainda que de forma inicial.

A intensificação de correntes migratórias à procura de terras para estabelecerem-se como criadores, agricultores ou como trabalhadores para senhores já consolidados naquelas paragens, ocasionou um processo contínuo de apropriação do espaço territorial a partir do crescimento da população que desembocava em suas terras, a busca por ouro em meados do séc. XVIII apenas fez com que se acentuassem ainda mais o fluxo populacional, com a diferença de uma considerável entrada de escravos africanos (CORTEZ, 2008, p.41-42).

Para Cortez (2008), no final do século XVIII e início do século XIX, a população livre e escrava aumentou significativamente na província do Ceará. Em Fortaleza, por exemplo, em 1860 contava com 32.51, sendo 2.861 deles escravizados. Em 1872 contava com 29.189, sendo 1.183 “escravos”. Já em 1873 esse número aumentou consideravelmente para 2.136. Ainda que esses números se mostrem de forma variante e bastante significativo, Cortez acredita que em 1873 o aumento tenha ocorrido em decorrência da Lei. 2040, instituída em setembro de 1871, a qual, por exemplo, obrigava os senhores a matricularem seus escravizados sob pena da perda da propriedade cativa. No início do século XIX foram contados 1.697 escravizados pertencentes ao Cariri, dos quais 1.031 eram pretos e 666 mulatos. Dessa forma não podemos apresentar um número exato referente à população cativa na região do Cariri, pois os dados na província do Ceará estavam sempre oscilantes e na maior parte inexatos, sem deixar de mencionar as diversificadas origens.

Dessa forma a invisibilidade do negro e do índio pode ser explicada de acordo com a mistura de sangue presenciada na região do Cariri “a raça negra”. Sendo assim não podemos associar a presença negra apenas ao fenótipo da população, é necessário buscar as evidências na história e na cultura dos lugares.

Através de Figueiredo Filho, Cortez (2008) ressalta que restam 77 negros legítimos, o mestiço com o preto e o de outra raça vai cada dia adquirindo as características do branco e do caboclo. A essas características de cores e tonalidades de pele eram designados nomes, quiçá para facilitar o conhecimento do senhor sobre seus escravos, um é pardo, o outro é mulato e o último é caboclo, tais designações, feitas pelos juizes de paz e avaliadores, nem sempre serviam lógicas nas qualificações. A diferença entre mulato e pardo encontrava-se na cor de pele, o

primeiro apresentava tonalidade mais fortes, mais próximas ao negro, descendente direto dele, o segundo por sua vez, mostrava uma pele mais clara, mais amarelada, uma cor entre branco e preto, não sendo necessariamente filho de branco com negro. A vantagem da cor mais clara era que ex-escravos mulatos tinham mais facilidade, os pardos libertos poderiam se inserir com maiores chances de êxito na esfera dos brancos livres.

Em dirimente desses fatores no sec. XIX o número de escravos na região do Cariri já era bem menor em relação ao número marcante de mestiços, trabalhadores livres e pobres. Dessa forma a população apresentava-se cada vez mais numerosa e diversificada, especificamente miscigenada. “O branco, o negro e o índio se transformarem no decorrer dos oitocentos em cabras, caboclos, mulatos e pardos (CORTEZ, 2008, p.49)

A atividade econômica principal da província do Ceará era a criação de gado, presente desde os anos iniciais da ocupação, foi no solo semiárido, pouco propício à agricultura, que essa atividade encontrou possibilidades de expansão, caso que fez da criação uma atividade extensa na região.

Entretanto em 1850, na área meridional desta província, a criação não era a principal atividade de produção mais vantajosa, a região apresentava características físicas particulares em relação aos sertões vizinhos, nas áreas úmidas e férteis tinha a atividade agrícola, especialmente a lavoura canavieira como atividade de referência no Cariri Cearense, exigindo distintas formas de trabalho e trabalhadores. Além da cana de açúcar e seus derivados, em segundo lugar estava à farinha de mandioca, alimento da população sertaneja, tantos nas áreas que compreende a serra do Araripe, quanto à região do Pernambuco. Além desses, inclui-se também o feijão, o milho e o arroz.

Alguns senhores chegaram a desenvolver outros produtos para consumo e mercado local, como o café e o algodão, entretanto não chegou a definir nem 10% da receita das cidades do Cariri. Entre os anos de 1850 a 1860, percebemos oscilações nas produções econômicas, a lavoura do algodão, por exemplo, foi bastante importante para os do Cariri, sobretudo na década de 1860, contudo a criação não deixava de fazer parte das atividades econômicas da região, destacando a cidade de Milagres, que no ano de 1853 existiam 150 fazendas de criar, era lá onde se encontravam os mais ricos proprietários da região do Cariri. Em anexo (página 154) apresento uma tabela construída a partir dos dados da Fundação Cultural Palmares no Estado

do Ceará, contendo informações gerais sobre as 45 comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas e certificadas⁷.

1.2. CONCEITOS E CONCEPÇÕES DE KILOMBO/QUILOMBO

Antes de levantar qualquer discussão ou reflexão sobre as concepções de quilombo, quero registrar minha admiração à pesquisadora negra, militante, que tive conhecimento através dos escritos do pesquisador Alex Ratts, Beatriz Nascimento, uma mulher de personalidade marcante, dedicou-se por mais de anos às questões de matriz africana e afro-brasileira, além de produzir uma rica historiografia, entre os anos de 1976 e 1994, desenvolveu poemas, filmes, artigos, realizou entrevistas. Ainda no final dos anos 1970 e na década seguinte, Beatriz proferiu conferências, entre elas a Conferência Historiográfica do quilombo, que aconteceu na Quinzena do Negro da USP. A preocupação dela sempre foi apresentar discussões referentes não apenas à escravidão, mas acerca de quilombos. Leila Gonzalez também se mostrava atenta à situação dos grupos negros rurais, preocupações bem distintas daquelas encontradas nas universidades, especialmente na Universidade de São Paulo. Sua crítica à historiografia sobre os quilombos brasileiros partia do reduzido número de títulos dedicados ao tema, que eram em geral muitos descritivos e que generalizam o termo quilombo a partir de situações como o de Palmares. Para ela, o termo quilombo esteve ligado às várias concepções, como “grupos de escravos onde eles se instalavam”. É difícil perceber a verdadeira amplitude desse sistema que acompanhou todos os séculos em nosso país. Dependendo da sua dimensão e importância, esses locais eram atacados pelas forças governamentais e por senhores donos de escravizados.

Em seus escritos é perceptível destacar a relação que a pesquisadora negra, Beatriz Nascimento, faz entre o quilombo africano e o brasileiro, no século XVII.

Quilombo é um conceito próprio dos africanos bantus, habitantes da África Centro Ocidental e Leste (Sic). Este conceito vem sendo modificado através dos séculos da História do Brasil. Já em 1740, o Conselho Ultramarinho define quilombo como qualquer e toda habitação que possuísse 5 fugitivos. Entretanto os quilombos do Brasil, como Palmares, atingiram

⁷A Certificação do Imóvel Rural foi criada pela Lei 10.267/01. O processo é feito exclusivamente pelo INCRA. Este documento é exigido para toda alteração de área ou de seu(s) titular(es) em Cartório (de acordo com os prazos estabelecidos no Dec. 5.570/05). Corresponde à elaboração de uma planta georreferenciada deste imóvel. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/regularizacao-fundiaria/certificacao-de-imoveis-rurais>.

aproximadamente 20 mil habitantes. O nome original vem de Angola, que em determinado momento queria dizer acampamento de guerreiros na floresta, administrado por chefes rituais de guerra. (...) Do ponto de vista de uma organização social, a África era extremamente diversificada. Tudo fazia parte de um sistema. Assim o Quilombo, neste período [século XVII] era um sistema social baseado em povos de origem caçadora [jaga ou imbangala] e por isso mesmo guerreiros. (NASCIMENTO, 2007, p.58)⁸

Para ela, o quilombo de Palmares podia ser considerado um projeto de nação, protagonizado por negros, mas incluídos de outros setores subalternos.

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou eu estou. Quando eu estou, eu sou (NASCIMENTO, 2007, p.59).⁹

Embora o próprio conceito de quilombo tenha sofrido várias modificações, as inúmeras interpretações, ou denominações atribuídas às comunidades quilombolas não alteraram o modo de vida e a forma de relacionamento do grupo com a terra. Como destaca Beatriz Nascimento “A terra é o meu quilombo”. O que percebo nas comunidades Sítio Arruda e Carcará é que a conquista de sua terra para essas pessoas tem uma importância, maior do que qualquer atribuição conceitual ou denominações atribuídas. O que verdadeiramente importa é saber que eles terão uma área territorial para plantar e retirar seu sustento familiar. É essa relação significativa, afetiva do indivíduo com a terra, que encontramos nessas localidades.

As comunidades negras vêm lutando há anos para desmistificar concepções equivocadas e deturpadas sobre conceitos, imagem e cultura, concepções negativas que clamam para novos olhares objetivando reconhecimento, “um olhar caleidoscópico, uma vez que esse território não pode ser definido apenas como lugar de fugitivos” (CALAÇA, DOMINGOS, JÚNIOR, 2011, p.239).

⁸NASCIMENTO Beatriz. A terra é o meu quilombo. 2007. In: RATTTS, Alex. Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

⁹NASCIMENTO Beatriz. A terra é o meu quilombo. 2007. In: RATTTS, Alex. Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

De acordo com Munanga (2004), é preciso remeter-se às raízes africanas e às batalhas ocorridas no reino do Ndongo, sob o governo da rainha Nzinga, para entendermos o que é um quilombo. A rainha, ao suceder seu pai e fazer usos de técnicas de guerras, ficou conhecida como “perita no combate”. Essas técnicas foram denominadas mais tarde de Kilombo.

Os quilombos nos remetem a vários tempos e espaços históricos: em primeiro lugar, à África do século XVII. A palavra quilombo é originária da língua banto umbundo, que diz respeito a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central, mais especificamente na área formada pela atual República Democrática do Congo (Zaire) e Angola (MUNANGA, 1996, p.58).

Os quilombos foram vistos como lugar de difusão da sociedade escravocrata, visto como enfermidade, que precisava ser curada pela ação de senhores escravocratas. Infelizmente ainda alimentamos estas concepções no nosso meio social, motivo pelo qual a imagem do negro continua sendo associada à imoralidade, ao não civilizado, à sujeira que precisa ser eliminada, caso contrário não teríamos números alarmantes de vítimas do preconceito racial. Se esse pensamento racista tivesse sido abolido da nossa sociedade “democrática”, não teríamos mães sofrendo pela morte de seus filhos, parentes, amigos ou vice-versa. Um quilombo é uma sociedade complexa como qualquer outra, é um “conjunto composto por diversos atores sociais capazes de angariar recursos no intuito de garantir direitos, utopias e sonhos” (CALAÇA, DOMINGOS, JÚNIOR, 2011, p.239).

Ainda conforme Calaça, Domingos, Júnior (2011), os afrodescendentes ainda são vistos com o olhar do colonizador, quando fazemos isso estamos não só colocando em xeque sua competência de organização, desenvolvimento, mas negando o compromisso daqueles que atuaram e continuam lutando dentro das comunidades. Há necessidade de compreender o quilombo como lugar de luta e resistência, sem esquecer que há outras faces que constituem a imagem desses grupos. “O estado escravista subtraiu os direitos dos povos negros e atualmente continua desinteressado, na medida em que deixou de garantir a efetivação dos direitos à terra” (CALAÇA, 2011, p.241). Se não fosse à luta das lideranças negras e dos movimentos negros, muitas comunidades continuariam desconhecidas e isoladas, situação que muitas se encontram atualmente. Mesmo com a conquista do reconhecimento da existência de remanescentes de quilombo e mocambos, a partir da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, percebemos poucas mudanças e conquistas de direitos, prevalecendo ausências do poder público nesses lugares. Esse processo de reconhecimento de comunidade de quilombo no estado do Ceará não é diferente dos demais estados brasileiros, faz parte de um processo lento, pautado

em lutas históricas, sociais, culturais e políticas. A década de 1980 foi extremamente importante, nessa época os quilombolas passaram a ser catalogados, existem registros de quilombos em quase todo o território nacional, sendo o quilombo de Palmares o mais conhecido e um grande exemplo da resistência negra no Brasil.¹⁰

Segundo Dantas, “historiografar quilombos no Ceará é algo que, além de compor uma parcela da dívida historiográfica com africanos afrocearenses, também nos remete a conhecer melhor a história da formação e construção deste Estado/Nação” (DANTAS, 2011, p.260). Os quilombos cearenses têm suas particularidades nas permanências e mudanças, nos modos de resistência em seus significados.

No Ceará, os grupos remanescentes de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos que incluem: emigração da zona rural para urbana ou suburbana, as fugas com ocupação de terras geralmente isoladas e desocupadas, heranças, doações, recebimento de terras como formas de pagamento ou serviços prestados ao Estado, a ocupação de terras que moravam e cultivavam no interior das grandes propriedades, a compra de terras durante ou depois do sistema escravocrata, entre outras tantas possíveis formas de agrupamentos resistentes (DANTAS, 2011, p.264).

Segundo a cientista social Luciana Chermont (2012), a população brasileira apresenta, em sua história, indicadores do período colonial escravagista, foram mais de três séculos de opressão do trabalho da população afro-brasileira e africana. Os quilombos se constituíram como locais isolados no meio das matas onde os negros buscavam refúgio dos seus opressores, dessa forma significando também resistência e rebeldia. Novos debates políticos vêm contribuindo para as novas demandas emergentes do século XXI, a Constituição de 1988, em seu texto, já assegurava o direito de posse às territorialidades quilombolas e os direitos culturais e educacionais. Entretanto esses direitos muitas vezes parecem invisíveis às comunidades, necessitando novas demandas políticas nas quais os afrodescendentes, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas? Pensar sobre o conceito de quilombo remete pensar nas várias concepções e significações elaboradas e rediscutidas. Em 1740, o Conselho Ultramarino Português definiu quilombo como “toda

¹⁰Inclusive a invasão holandesa no Nordeste entre o período de (1624-1644) promoveu desorganização nos engenhos, oportunizando fugas e conseqüentemente aumentando o número das populações negras em quilombolas, de modo que nesse período Palmares teria chegando a cerca de quinze mil habitantes, com base no historiador João José Reis. REIS João José e GOMES, Flavio dos Santos. Introdução: Uma história da liberdade. IN: REIS, João José e GOMES, Flavio dos Santos (org.) liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2000. Apud DANTAS, Simone. Historiografar quilombos em regiões do Ceará. In: JÚNIOR, Henrique Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (organizadores). ARTEFATOS DA CULTURA NEGRA NO CEARÁ. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

habitação de negros fugidos, que passe de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos erguidos e nem pilões”. Entretanto a “Associação Brasileira de Antropologia – ABA” (1995) avaliou que o conceito de quilombo deve ser refletido evidenciando em seu “caráter contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, assim como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade” (CHERMONT, 2012, p. 6).

Conforme Barros (2007), para comunidades tradicionais, como as indígenas e quilombolas, a terra possui um significado totalmente diferente daquele que tem para a tradição ocidental dominante. Não se trata apenas de se ter um lote individual de terras para moradia ou cultivo, que pode ser trocado ou vendido pelo indivíduo sem maiores traumas. Na realidade, a terra nesse tipo de comunidade representa um bem de uso coletivo, além de ser um elo que mantém a união do grupo e que permite a sua continuidade no tempo através de sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar de vida da comunidade étnica.

A primeira etapa para identificação de uma comunidade é o autoconhecimento pessoal, uma vez que é o próprio grupo que se reconhece “remanescente de quilombo”. Essa fase inicial é uma das principais para o processo das cinco etapas de titulação, conforme o decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Art.2º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. § 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (BRASIL, 2003).

Assim sendo, uma comunidade quilombola precisa ter um vínculo histórico próprio, apresentando características sociológicas comuns, na afinidade, na organização social, nas atividades fecundas e reprodutivas, consiste ainda em apresentar relações territoriais específicas. Tal caracterização necessita ser certificada mediante auto definição do próprio grupo. Esta questão traz, de uma forma clara, o assunto da consciência da identidade coletiva, da consciência do que se é. Cabe ao Estado tornar acessíveis suas políticas públicas, promovendo o melhoramento ao público-alvo, por meio de subsídios e a acessibilidade a tais

políticas. Para uma comunidade negra rural declarar-se como quilombola é necessário ter conhecimento da legislação que lhe garante direitos, é indispensável realizar um trabalho de conscientização desse segmento de seus direitos.

Com base no INCRA, fazer parte de um grupo étnico é se submeter a uma série de regras sociais estabelecidas dentro da lógica da comunidade.

Passam assim a pertencer a um ente coletivo que se traduz pelas práticas e ideias comuns. No caso de um grupo étnico como os ciganos, a prática social comum não apresenta nenhuma vinculação a um território específico, assim seus membros pertencem apenas à coletividade do grupo social. No caso de um grupo étnico camponês, como os quilombolas, que fundam sua existência sobre o uso intensivo e extensivo, prático e simbólico de um determinado território, esse elemento acaba por assumir um papel essencial à reprodução física e social do grupo. Portanto, o território para um grupo camponês tradicional ocupa o lugar de elemento central no processo identitário grupal. Desse modo, é o território que se constitui no elemento mais importante a ser considerado na análise de um grupo étnico camponês, do seu modo de vida e da sua identidade. Nessa perspectiva, o território e o grupo são considerados o todo, enquanto as pessoas, as regras, as práticas, os valores e as ideias vinculadas a tal grupo são considerados suas partes constituintes (INCRA, p.6-7)¹¹

Antropólogos, militantes do movimento negro, historiadores ressemantizaram o conceito de quilombo em várias perspectivas historiográficas. Não há uma definição precisa da categoria quilombo na historiografia brasileira. Segundo o historiador e antropólogo José Maurício Arruti:

A categoria "remanescentes de quilombos" é de natureza jurídica e institui uma nova figura de direito. É verdade que ela está sustentada numa categoria histórica que é a de "quilombo". E o "quilombo", enquanto categoria histórica é uma categoria confusa. Resumidamente, se pegarmos os poucos trabalhos historiográficos existentes sobre quilombos - já que é somente a partir de 1988 que esta temática começa a receber uma atenção maior - e tentarmos fazer uma síntese sobre qual seria o conceito de quilombo, historicamente falando, não existe um conceito unânime. Na legislação do século XVIII dizia-se, por exemplo, que o quilombo poderia ser desde um pequeno grupo de fugitivos que viviam na estrada à custa de assaltos às fazendas ou mesmo aos passantes, ou seja, uma espécie de grupo nômade de economia predatória, até uma organização complexa como o Quilombo de Palmares, formado por várias

¹¹ Disponível em <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>. Acessado em 26/06/2016. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA, é uma autarquia federal cuja missão prioritária é **executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional**. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o INCRA está implantado em todo o território nacional por meio de 30 superintendências regionais. Conhecer mais em http://www.incra.gov.br/institucional_abertura. acessado em 02/06/2016.

aldeias, com uma estrutura militar, comercial, com hierarquias entre as diferentes aldeias que formavam uma federação, enfim, de fato, uma espécie de miniatura de Estado. Então, se você observa está enorme variação, você percebe que o conceito de quilombo não era um conceito descritivo que nós pudéssemos tomar como âncora para orientar o nosso olhar. Ele era um conceito classificatório, aplicado aos grupos de escravos que, por algum motivo, se mostravam perigosos e precisavam ser combatidos. O quilombo, portanto, era uma categoria acionada num momento de perigo, ela não é uma categoria descritiva de valor genérico. Mas a marca é um grupo de negros, fugidos, que de alguma forma produz uma situação de insegurança para a ordem vigente. Diante desse quadro, não existe um único conteúdo historiográfico com o qual a categoria quilombo pudesse ser preenchida (ARRUTI, 2003, p. 01).

Conforme Arruti (2008), com o estabelecimento da ordem republicana, o termo quilombo não submerge, mas passa por radicais ressemantizações, símbolo da ordem repressiva, até sinônimo de resistência, evidenciando três planos de ressemantização. O primeiro plano fala do quilombo como *resistência cultural*, destacando a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. O segundo está ligando à *resistência política*, propondo pensar a relação (potencial) entre camadas populares e ordem dominante, formas revolucionárias de resistência popular. O terceiro engloba a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política com a participação do movimento negro, elegendo o quilombo como ícone da “resistência negra”, concepção já apropriada desde a década de 1940, por Abdias do Nascimento, com o jornal *O Quilombo* (1948-1950).

Embora a memória seja seletiva, é impossível apagar as marcas do modelo escravista e opressor instaurado no Brasil colonial, que vigorou até 1888, no qual milhões de escravizados, oriundos do continente Africano, chegaram ao Brasil. Hoje existem mais de duas mil comunidades quilombolas no país lutando pelos direitos de propriedade de suas terras, consagrados pela Constituição Federal desde 1988. Embora conceituasse como patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais, foi no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que foi reconhecido o direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estivessem ocupando suas terras, de ter a propriedade definitiva das mesmas, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos. Muitas destas comunidades desenvolveram-se em terras provenientes de doações, heranças, pagamento em troca de serviços prestados, ou compra de terras durante a vigência do sistema escravista e após sua abolição.

A tabela abaixo foi construída a partir de informações fornecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP)¹² e pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Percebemos que a região Nordeste é a que possui o maior índice de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), com cerca de 1.543 e 872 processos em andamentos.

TABELA 1.
DADOS SOBRE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQS)
POR REGIÃO.

UF	TOTAL DE CRQs POR REGIÃO	TOTAL DE PROCESSOS ABERTOS PARA REGULARIZAÇÃO DE CRQs.
NORTE	312	130
NORDESTE	1.543	872
CENTRO-OESTE	119	109
SUDESTE	343	279
SUL	157	143
TOTAL POR ANO	2.474	1.533

FONTE: Tabela construída a partir de dados da FCP.

A FCP já emitiu mais de 2.474 certificações para comunidades quilombolas. O documento reconhece os direitos das comunidades quilombolas e dá acesso aos programas sociais do Governo Federal.

TABELA 2.

¹²No dia 22 de agosto de 1988, o Governo Federal fundou a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira: a Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC).

**QUADRO GERAL COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)
2004-2015**

UF	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	Nº CRQs
ACRE	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-		0
ALAGOAS	0	11	8	3	1	27	14	1	0	0	1	1	67
AMAZONAS	0	0	1	0	0	0	0	0	0	4	2		7
AMAPÁ	0	4	7	0	0	2	10	3	0	7	-		33
BAHIA	28	59	117	27	34	21	50	98	9	129	48	22	638
CEARÁ	2	4	7	2	1	3	7	5	7	4	3		45
DISTRITO FEDERAL	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-		0
ESPIRITO SANTO	5	8	20	0	0	0	2	0	1	0	-		34
GOIÁS	1	3	9	3	3	3	1	0	0	3	4		30
MARANHÃO	82	42	24	28	42	8	58	53	47	75	35	2	492
MINAS GERAIS	9	29	40	11	15	7	27	22	31	24	11		226
MATO GROSSO DO SUL	0	11	2	2	1	0	1	3	1	1	-		22
MATO GROSSO	0	58	0	5	0	1	2	1	0	1	1		67
PARÁ	19	8	34	17	0	0	10	8	14	102	12	5	227
PARAÍBA	1	7	14	1	5	3	2	3	0	1	-		37
PERNAMBUCO	5	45	10	22	11	3	8	10	2	4	12	1	131
PIAUI	2	7	23	2	0	5	8	1	22	1	10	1	82
PARANÁ	0	7	25	4	0	0	0	0	0	1	-		37
RIO DE JANEIRO	3	5	8	1	2	2	2	5	1	2	3		32
RIO GRANDE DO NORTE	2	2	8	5	0	2	4	0	0	1	-		22
RONDÔNIA	1	2	3	1	0	0	0	0	0	-	-		7
RORAIMA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-	-		0
RIO GRANDE DO SUL	9	5	13	9	7	7	33	2	5	5	12		107
SANTA CATARINA	3	0	1	2	0	3	2	0	0	1	1		13
SERGIPE	2	4	8	1	0	0	0	7	3	2	2		29
SÃO PAULO	1	15	15	10	8	0	0	1	1	1	1		51
TOCANTINS	1	1	13	0	1	5	8	0	0	0	8	1	38
TOTAL POR ANO:	176	333	406	156	129	100	245	219	144	369	164	33	2474

FONTE: FULDAÇÃO CULTURAL PALMARES dados atualizados em: 23/02/2015. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/quadro-geral-por-estado-ate-23-02-2015.pdf>.

Esses dados apresentados pela Fundação Palmares são dados relevantes, mas não podemos levar em consideração somente esses, pois há diferentes órgãos que atuam nesse processo de identificação, inclusive o INCRA. A partir destes percebemos que os anos de 2005, 2006 e 2013 foram destaques em relação ao número de certificações de comunidades quilombolas, 406 certificações no ano de 2006, 333 em 2005 e 339 no ano de 2013. A autora Dantas (2011) toma como base dados apresentado pela Comissão Estadual de Quilombolas do

Estado do Ceará-CEQUIRCE, Movimento Negro do Ceará, para afirmar que existem mais de sessenta comunidades negras rurais espalhadas em 37 municípios, há quem arrisque dizer que existem mais de cem, como é o caso da Coordenadora da ONG Travessia, Cecília Holanda. Nesse sentido há uma necessidade de estudos mais elaborados, que contemplem números de comunidades urbanas e suburbanas, o que nos deixa atentos aos números de comunidades apresentados pela Fundação Palmares em relação ao Estado do Ceará.

O INCRA não é o único órgão responsável pela política quilombola, em 2004 foi lançado o Programa Brasil Quilombola (PBQ) coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR), cujo objetivo é firmar os limites da política de Estado para as áreas quilombolas. Foi criada a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que reúne quatro ações 1) Acesso à Terra; 2) Infraestrutura e Qualidade de Vida; 3) Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e 4) Direitos e Cidadania. O INCRA é responsável apenas pelo primeiro eixo (Acesso à Terra), restando os demais eixos da política quilombola sob a responsabilidade de outros órgãos e ministérios. Cabe ainda aos Estados e Municípios a obrigação de participação nessa política, conforme sua legislação e atribuições específicas.

A organização das comunidades em associações de comunidades remanescentes de quilombos está prevista na legislação e é fundamental para a titulação da terra, proteção dos conhecimentos tradicionais e licenciamento para atividades de subsistência [...] O Estatuto Social é o documento formal que prova a existência de uma associação. Este documento deverá ser aprovado em uma assembleia de fundação da associação e devem dispor sobre os objetivos da Associação, sobre seus órgãos de administração, fiscalização e o patrimônio, que no caso da associação de comunidade remanescente de quilombo é a terra utilizada para o desenvolvimento da comunidade e seus conhecimentos tradicionais (BEDESCHI, 2008, p.27).

A tabela estabelecida apresenta informações das certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) atualizadas até a portaria nº- 84, de 8 de junho de 2015. Em anexo apresento a tabela com dados das seis comunidades remanescentes do Cariri Cearense.

TABELA 3.
DADOS GERAIS SOBRE COMUNIDADES REMANECENTES QUILOMBOLAS
CERTIFICADAS NO CARIRI-CEARENSE.

MUNICÍPIOS	COD. MUNICÍPIOS	COMUNIDADE	ID QUILOMBO LA	PROCESSO FCP	DATA D.O.U FCP
ARARIPE/ SALITRE	2301307 2311959	SÍTIO ARRUDA	153	01420.000044/2009-06	05/05/2009
PORTEIRAS	2311108	SOUZA	1.439	01420.000019/2005-91	19/04/2005
POTENGI	2311207	SÍTIO CARCARÁ	1.440	01420.001979/2013-88	30/07/2013
SALITRE	2311959	NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS DO SÍTIO ARAPUCA	1.447	01420.001980/2013-11	30/07/2013
SALITRE	2311959	RENASCER LAGOA DOS CRIoulos	1.448	01420.009890/2011-06	01/12/2011
SALITRE	2311959	SERRA DOS CHAGAS	236	01420.003507/2008-01	27/04/2010

FONTE INCRA. Dados atualizados até o dia 20/10/2015 15:03: 05. Disponível em:
http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/comunidadescertificadas/comunidades_certificadas_08-06-15.

Conforme o INCRA, a titulação dos territórios quilombolas tem início com a autodefinição quilombola, para regularizar seu território deve apresentar ao INCRA a certidão de autoconhecimento emitida pela fundação Cultural Palmares. Uma vez entregue, inicia-se a elaboração do Relatório de Identificação e Delimitação (RTID), esta segunda etapa busca levantar informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, socioeconômicas, históricas, geográficas, entre outras, a fim de identificar os limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos. A terceira etapa consiste na publicação do RTID. Os interessados, após a publicação, terão noventa dias pra contestarem o RTID junto à Superintendência Regional do INCRA, juntando às pertinentes do julgamento das contestações caberá recurso único ao conselho Diretor do Incra sede, no prazo de trinta dias a contar da notificação. A quarta fase acontece com a publicação da portaria do presidente do INCRA, que reconhece os limites do território no Diário Oficial da União e dos Estados. Finaliza-se assim a fase de identificação do território. E dando continuidade com Decreto de desapropriação, quinta fase, nessa etapa os imóveis privados (títulos ou posses) incidentes o território, é necessário a publicação de Decreto Presidencial de Desapropriação por interesse social (presidência da República). Os imóveis desapropriados serão vistoriados e avaliados conforme os preços de mercado, pagando-se

sempre previamente e em dinheiro a terra nua, no caso dos títulos válidos, e as benfeitorias. A sexta etapa, desintrusão, consiste em notificação e retirada dos ocupantes. Por último, a titulação, o presidente do INCRA realiza a titulação mediante a outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua Associação legalmente construída, sem nenhum ônus financeiro, é proibida a venda e penhora do território¹³. Conquistar a titulação é um processo desgastante e muitas vezes demorado, há grupos de remanescentes que lutam anos para conquistar a sonhada Titulação.

As comunidades quilombolas, atualmente, se encontram com várias demandas sociais, a reforma agrária, por exemplo, ainda não foi tratada com a devida seriedade na comunidade Carcará, o processo pela titulação tem revelado vários conflitos entre os moradores e os latifundiários locais. É na Constituição de 1988 que a grande maioria busca um viés capaz de levá-las à legalização de suas terras, por exemplo a autoidentificação de "remanescentes de quilombo" e por isso que essa legalização passa hoje pelas discussões em torno da questão da identidade e da territorialidade.

As comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará têm diferentes modos de vida, de organização com seu eixo central, que é a terra, apresentam especificidades no modo como preparam, plantam, colhem suas produções e seu sustento familiar. Além de agrupar laços de convivência e coletividade, a terra é também um fator primordial para existência de sua cidadania, pertencimento, afinidades familiares e sociais. A terra tornou-se tema central nas lutas dos povos afro-brasileiros, em decorrência dos vários processos de exclusão, não apenas no contexto escravagista brasileiro, mas também no contexto atual. Tais comunidades enfrentam uma série de limitações, falta de apoio do governo e da omissão de direitos básicos para o seu desenvolvimento e formação cidadã. As comunidades encontram-se em estágios diferentes, enquanto a comunidade Carcará luta para conquistar sua área territorial através da demarcação e titulação feita pelo INCRA, a situação da comunidade Sítio Arruda, nesse sentido, parece estar melhor. Em 2015 os membros conquistaram a ampliação da área territorial de 48, 8196 para 334, 3401 hectares, fato que possibilitou melhoras socioeconômicas, através da ampliação das produções agrícolas, antes limitadas pela falta de terra.

O próximo capítulo, intitulado HISTÓRIA E MEMÓRIA DE QUILOMBOS, apresenta a história e memória das comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará. Como sabemos a história é um dos principais fatores construtivos da identidade, identidade essa desconhecida

¹³ Conhecer mais através do site: http://www.incra.gov.br/passo_a_passo_quilombolas

por muitos, tendo em vista que essa história foi apresentada apenas por um ponto de vista. Reencontrar essas memórias coletivas é apresentar uma nova percepção histórica, social, política nacional e local. Por essa razão, faz-se necessário surgir novas interpretações sobre essas personalidades marcantes e formadoras da nacionalidade brasileira. Expor essas memórias é dar visibilidade ao negro, apresentando a nossa própria identidade.

CAPÍTULO II: HISTÓRIA E MEMÓRIA DE QUILOMBOS

Em meio a várias posições ideológicas presentes na historiografia, emerge um desejo de reavaliar o contexto em que a história da África foi inserida. Especialistas e militantes do movimento negro vêm enfocando a necessidade de uma reescrita da história e cultura afro-brasileira e africana em seus diversos contextos. Essas narrativas construídas dos povos afro-brasileiros vêm ganhando novas identidades a partir da valorização da memória dos grupos étnicos raciais.

Para Halbwachs, existem dois tipos de memórias, a individual e a coletiva, da qual o indivíduo participa. Ele se apoia na memória coletiva para tornar suas lembranças, memórias individuais, mas exatas, preenchendo lacunas, sendo assim, dizemos que as memórias coletivas contêm as memórias individuais, ambas se interpenetram frequentemente. “Para evocar seu próprio passado em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outros, e se transportar a pontos de referência que existem fora de si, determinadas pela sociedade” (HALBWACHS, 2006, p.72). Assim quando tomamos emprestadas memórias de outros estamos aumentando nossa bagagem histórica a partir de memórias que não são nossas. Ao reconstituir acontecimentos, precisamos juntar todas as lembranças do grupo. Dessa forma é preciso valorizar a memória coletiva, caso contrário as lembranças individuais vão continuar sendo inteiramente individuais.

Sendo assim, a memória das lideranças quilombolas, Senhor Sebastião, Dona Bizunga, Mãe Chica, Severino Caetano, vão contribuir para construir a história e fortalecer a identidade das comunidades Sítio Arruda e Carcará. “Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 2006, p.30). Por isso não podemos dizer que estamos sozinhos, pois têm sempre alguém ou algo que fará ou fez parte da nossa história, mesmo quando em algum momento nossa memória vier a falhar. O papel dos testemunhos é fundamental, porque eles reforçam nossas lembranças, na verdade são os pequenos grupos que fortalecem a memória. Para que a nossa memória aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos, mas é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que haja muitos pontos de contato entre uma e outra. Para que a lembrança nos faça recordar é necessária que ela seja reconstruída sobre uma base comum. Reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter

uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou noções comuns que estejam em nosso espírito e nos dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. Só assim podemos compreender que uma lembrança seja ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída.

Halbwachs diferencia ainda duas memórias, memória interior ou interna, pessoal ou social, autobiográfica ou histórica. A primeira receberia ajuda da segunda, uma vez que nossa vida faz parte da história em geral, embora seja na memória histórica que temos que tomar como base. A memória de uma sociedade se estende até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe, ela se transforma ao longo do tempo de acordo com as mudanças que o grupo sofre também, pois nós só nos lembramos de fatos que têm por traço comum pertencer a uma mesma consciência. “Inversamente, não há na memória vazio absoluto” (HALBWACHS, 2006, p.97). Aqui o autor toma como vazio as zonas indecisas da qual o pensamento desviava porque se encontrava poucos vestígios. Para que as memórias de outros grupos venham reforçar a minha memória é necessário manter laços com o meu passado, cada pessoa está ligada sucessivamente a vários grupos.

A memória coletiva não se confunde com a história, como a expressão memória histórica não é muito feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. A história é compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e aprendido nas escolas, os acontecimentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidade ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. Em geral a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social (HALBWACHS, 2006, p.100-101).

A diferença entre a memória coletiva e história se caracteriza pelo menos em duas formas. “Ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado, senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2006, p.102).

2.1. CARIRI: TERRITÓRIO DE QUILOMBOS (SÍTIO ARRUDA E CARCARÁ)

As comunidades negras rurais Sítio Arruda e Carcará estão localizadas na região do Cariri no Estado do Ceará. São comunidades que apresentam, no seu histórico, relações

territoriais específicas com a terra, tradições, práticas culturais, algumas já inexistentes, outras ressignificadas. São comunidades que lutam para conquistar seu espaço, implantar direitos conquistados desde a constituição de 1988 as que ficaram apenas no papel, estes grupos não vivem isolados, pelo contrário, mantêm relações sociais, políticas, educacionais, culturais e buscam efetivar seus valores, repassar seus costumes e construir sua identidade. A comunidade Sítio Arruda já tem uma área territorial definida, enquanto que a Carcará permanece na luta pelo processo de titulação.

A Comunidade remanescente de quilombo Sítio Arruda foi certificada em 05/05/2009 pela Fundação Cultural Palmares. “É formada pelos descendentes de três famílias negras tradicionais da região, a partir de escravizados das regiões de Cabrobó-PE (*OS NASCIMENTO*), dos Inhamuns-CE (*OS CAETANOS DE SOUZA*) e da Chapada do Araripe-CE (*OS PEREIRA DA SILVA*) ” (MARQUES, 2010, p.17). Estas famílias ao longo dos anos foram se misturando através de trocas matrimoniais formais e informais, o grupo localiza-se no município de Araripe-CE, na região do Cariri, próximo da divisa do Ceará com o Estado de Pernambuco. É constituída de um único povoado, denominado Sítio Arruda. A sede fica a 17 km de distância da cidade de Araripe, a 24 km da cidade de Campos Sales e a 508 km da cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará. Pode-se ter acesso à comunidade partindo-se da cidade de Campos Sales pela CE-292, que liga Campos Sales a Araripe, percorrendo-se 23 km, dobrando-se à direita e percorrendo-se mais 4 km, dobra-se novamente à direita, seguindo mais 3 km por uma estrada carroçável até a sede da Comunidade.

FIGURA 3:
LOCALIZAÇÃO SÍTIO ARRUDA /ARARIPE



Fonte: Google Earth. Acessado em 25/01/2017

Ao contrário da comunidade Sítio Arruda, a comunidade Carcará é formada pelos descendentes de duas famílias, MARSAL e CRUZ, estas famílias residiram e foram exploradas por muito tempo nas terras do grande proprietário do município de Assaré-CE, o senhor Gonçalo Baptista Vieira (1819-1896), conhecido como Barão de Aquiraz, proprietário da fazenda ou Casarão do Inficado. Depois de anos de opressão conseguiram fugir da fazenda Inficado. As famílias Marsal e Cruz tiveram muito trabalho para construir o lugar, hoje conhecido como Comunidade Carcará, localizado no município de Potengi-Ce. De acordo com os relatos na época era apenas uma mata, com o passar dos anos, essas famílias foram se misturando por meio de matrimônios formais ou informais dando origem a outras famílias, entre elas Vieira, Alves, Fernandes e Fidélis. O grupo é constituído por um único povoado, composto por 130 famílias e uma média de 500 pessoas. Outro fator relevante é o fato do grupo apresentar traços indígenas na sua formação inclusive mantém ativo um grupo de dança, denominados por eles de dança do toré, dança que representa expressividade da história e cultura indígena. “A minha vó, lá no finalzinho a mãe dela diz que foi pego com cachorro no mato, olha a minha mãe aí, olhe a minha cabeça e olhe a dela (mostrando que os cabelos estavam pretos, enquanto os deles estavam com muitos fios brancos) (SEBASTIÃO, 2016).

Sabemos que existem vários subterfúgios utilizados pelos proprietários para contínua expropriação dos negros dos seus territórios, segundo a narrativa do senhor Antônio Celestino do Nascimento (76 anos), presente no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Sítio Arruda, onde o mesmo reside na localidade Tanque Novo, município de Salitre, percebemos claramente um deles, o cercamento como instrumento utilizado para expropriação dos remanescentes da Comunidade Arruda do seu lugar de origem Sítio Coqueiro, município de Araripe.

O fazendeiro... Dr. Marcondi, com muito dinheiro... E os pobres dos neguinhos ali dentro daquela área [do Alto dos Grossos], quando nós passava pro açude, por dentro da propriedade do véio Ottoniel[...] que Dr. Marcondi comprou, e aí [ele] disse: “Aqui não entra mais ninguém, aqui dentro” [...], tinha o açude bem ali, mas sabe por onde a gente ia [faz um gesto dando a ideia de um grande desvio] para pegar água... Com uma cabacinha, era uma escravidão que eu queria que o senhor visse... que ele dizia “que aqui não anda mais ninguém”. Fez logo dois fios de arame, ali num passava mais ninguém... Eu deixei de andar 100 braças pra andar 500 com a cabaça d’água no ombro. [Depois que Dr. Marcondi comprou a terra, a situação não só piorou para os quilombolas, mas] ficou uma “morte”, ninguém andava mais nem dentro [da área], ficou insuportável, não dava mais pra viver. Dizia assim: “não passa ninguém aqui”, “ali não passa ninguém”, “aquela estrada eu vou acabar”. Aí pronto, nós fiquemos por ali, mas fazer o quê? Não tinha saída, né [...]. Ele disse: “você comprem uma chapada acolá, pra vocês criar esses neguins, que aqui não dá pra vocês criar, não, que eu mando deixar vocês lá” Aí, nós tinha nossas barraquinhas, desmanchamos tudinho, aí ele levou [ajudou a transportar as famílias para o Sítio Arruda...]. Era uma “senzala”, é como diz assim: “vai lá pro... quilombo”, não tem o quilombo? O próprio Dr. Marcondi dizia “leva esses negros pro Quilombo...”. Aí, fomos tudo pro quilombo. Ele levou, levou a telhinha que tinha, umas madeirinhas..., aí nós entremos lá debaixo das moitas, meu fio, debaixo de calumbi, aí fizemos... cada um fez uma barraca de vara, aí cerquemos uma moita assim, aí lá fomos morar. Entremos de cócoras, viu, dormindo no chão... num tinha ninguém de condições, não. Pra melhor lhe dizer, era uma turma de caboclo brabo, aí do mato. Ele jogou no mato, jogou no mato e depois[não quis mais saber do povo quilombola]. Pra se livrar [dos quilombolas] e ficar com a terra [do Alto dos Grossos] jogou a gente dentro do mato [no Sítio Arruda] e lá nós fiquemos. Aí nós fomos se fazer, meu fio [...], levantar o Quilombo. Mais eu quero dizer pro senhor, nós num levava nada, nesse tempo muié num tinha cartão, num tinha bolsa família, nesse tempo num tinha aposento [...]. Nós saímos foi de pé [do Coqueiro pro Sítio Arruda...], nós peguemos a trouxinha na cabeça e viajemos de pé, chegemos lá eu cerquei a moita... Aí, meu patrão, nós sofremos, aí tem paciência, nós chegemos debaixo das moitas aí cadê o de comer, cadê a água, que era um carrascão de mato, água só lá no Baixio do Moco, distante légua e meia... (MARQUES, 2010, p.24-25).

Podemos falar que existiu uma migração forçada na década de 1980, afinal o grupo ocupou de forma tradicional durante mais de 100 anos uma área de terra conhecida como Alto

dos Grossos, situada no entorno do Sítio Coqueiro, município de Araripe, terra de origem dos remanescentes quilombolas.

Os descendentes dos *Nascimento* e dos Caetano de Souza, depois da Abolição da Escravatura, migraram para a Chapada do Araripe, mais precisamente para o Sítio Coqueiro, no município de Araripe-CE, onde trabalharam durante muito tempo para o Cel. Othony Barreto da Silva e, posteriormente, para o seu sucessor Ottoniel Barreto da Silva, irmão e filho de criação do Cel. Othony Barreto (MARQUES, 2010, p. 17).¹⁴

Os remanescentes do Sítio Arruda trabalharam para os senhores Othony Barreto da Silva, proprietário das terras do Sítio Coqueiro e sucessivamente para o senhor Ottoniel Barreto da Silva, irmão e filho de criação do senhor Othony Barreto. Depois que este último vendeu suas terras para o Senhor Marcondi Alencar, a permanência do grupo na localidade se tornou indesejada. As pressões do novo proprietário do Sítio Coqueiro e a falta de condições objetivas para sobrevivência do grupo fizeram com que as famílias quilombolas vendessem sua pequena faixa de “terras de herança”, Sítio Coqueiro que lhe restavam no Alto dos Grossos emigrasse para uma localidade conhecida como Bolandeira dos Estevão, onde compraram uma nova área de terra que passaram a chamar de Sítio Arruda, local onde residem atualmente. Migração forçada porque esse acesso se tornou limitado, as famílias se viram num cerco total, cada vez mais sem liberdade de locomoção, sem acesso ao açude e sem condições de sobrevivência, cederam às pressões do fazendeiro e venderam suas terras. O grupo se viu obrigado a procurar soluções e sobrevivência em outro lugar. Atualmente muitas comunidades vêm lutando contra expropriações forçadas, falta de políticas públicas. Infelizmente a escassez de água ainda é uma das maiores dificuldades enfrentadas atualmente pelo grupo Sítio Arruda.

O líder Severino Caetano de Sousa ressalta que:

Agente tava atrás pra ver se dava um poço, porque se plantar um poço, cavar um poço aqui e der água, pronto num tem lugar mió do que aqui não, acabou tempo ruim, porque a gente sofre mais por água, porque na época você sabe que a seca e comprida né? Açude aqui é difícil aí quem têm condições às vezes compra uma carradinha de água, quem não tem espera a defesa civil, aí um poço aqui plantado, aí pronto, acabou tempo ruim (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

A história da comunidade quilombola Sítio Arruda está atrelada à necessidade da água, elemento essencial para sobrevivência humana, a falta dela foi um dos motivos pelo qual o

¹⁴Fragmento retirado do Relatório Antropológico da Comunidade Sítio Arruda.

grupo foi expulso de sua terra de origem, Sítio Coqueiro, e infelizmente ainda hoje é motivo de luta pela grande maioria das comunidades ribeirinhas, quilombolas que clamam por olhares atentos e comprometidos dos governantes, ações e implementações de políticas públicas.

A vida no Sítio Coqueiro sempre foi marcada por grandes necessidades, no entanto na época que o senhor Ottoniel Barreto era o proprietário do Sítio Coqueiro, o acesso nas suas terras, especificamente para buscar água, era mais admissível, como consta nas palavras da Senhora Francisca Cláudia, conhecida como mãe Chica. Senhora admirável e respeitada pelo grupo por seus conhecimentos com medicamentos tradicionais e suas orações.

[...] nós carregava do açude do finado Taniel (coronel e proprietário do açude no Sítio Coqueiro) que era mais perto, ele deixava, lá ele nunca impediu não nós panhar água, só teve duas vezes que o açude secou, era brigado nós pegar na barragem, a barragem era longe porque era na Lagoinha (Alagoinha, distrito de Araripe-CE) [...] Lá (Sítio Coqueiro) era uma coisa agoniada, aperriada demais, aí nós viemos pra qui pra ver se miorava de vida, bem mioremo mesmo a vista o que nós tava lá, aqui nós tamos é no céu, mas no tempo que nós morava lá era uma vida de aperreio, agente sem nada, quando nós chegemos aqui foi sem nada também, Enoque (seu esposo) ia trabalhar na serra, nós ficava em casa sem nada, só que toda vida ele foi um homem trabalhador e gostava de fazer empeleita, comprava as coisa e deixava em casa e ia trabalhar (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

Ao entrevistar o ex-presidente da Associação quilombola, ele reforça a mesma situação frágil do grupo na localidade Sítio Coqueiro e Sitio Arruda.

Rapaz, no Sítio Coqueiro agente nasceu, se criou lá, a maioria tudo velho, eu que era o mais novo, aí eles venderam lá, era uma garrinha, era boa, acho que 200 tarefa, lá era muito, você sabe, na época tinha uns coronel lá, aí tava fechando o povo, tomando as garras, aí foi mesmo na época que Dr. Marcondi comprou lá, deputado estadual, a fazenda lá de meu padrin Coronel Anttoniel Barreto, aí o pessoal foi e vendeu, o restinho que tinha vendeu a Marcondi, aí veio pra cá e comprou 80 tarefas aqui pra família, aí viemos tudo prá cá, aí na época Marcondi butou o pessoal de tratou, outros vinham de pé, outros vinham tocando um jumentinho, né? Com a carginha na frente, um saco, foi cuma chegou aqui, mas aqui primeiramente agente chegava como cigano, debaixo de moita, cada um começou fazer seu barraquinho, ao redor brocava, no outro ano foi que deus ajudou e nós fez um ranchim, casa de taípe, um ranchim mesmo, porque casa é casa, e ranchim... aí cubria de teia, aí entrava pra dentro [...]hoje agente já mora numa casinha veia fraca, mas é tijolo cru, mas é de tijolo, e de primeiro que agente morava era em chiqueiro feito de faxina, de baixo de moita, mesmo ali onde está cavado aquele poste ali, ali era um barraco da gente, de faxina em baixo da moita de jiquirir, que agente num tinha onde morar, fiquemos uma vida inteira em baixo de uma moita de jiquirir, aí hoje a gente se acha um bichão, é uma casinha de tijolo, mas avista o que era, né? (SOUSA, Severino Caetano, 2016)

O senhor Caetano chegou ao Sítio Arruda em 1983, com doze anos de idade, acompanhando sua família, assim como os demais membros da comunidade, chegaram sem nada: “agente chegava como cigano, debaixo de moita, cada um começou a fazer seu barraquinho, ao redor brocava, no outro ano foi que deus ajudou e nós fez um ranchim, casa de taípe”. Os termos “barraquinho”, “ranchim”, “chiqueiro feito de faxina” lembram que, aos poucos, as dificuldades vão sendo superadas, hoje Seu Caetano, ao entrar em sua casa de tijolos, lembra que “fiquemos uma vida inteira em baixo de uma moita de jiquirir” e se alegra pela conquista de uma moradia digna.

Seu Caetano de Souza e todos os familiares do grupo Sítio Arruda foram obrigados a saírem do Sítio Coqueiro. Em 1983 eles acompanham o senhor Enoque do Nascimento e Dona Francisca Claudine da Conceição, em consequência das pressões sofridas na localidade Sítio Coqueiro o casal vendeu sua pequena faixa de terra de herança, 80 tarefas e compraram o mesmo total do Senhor Luís Estevão, no Sítio Arruda.

O histórico de sofrimento, expropriação da comunidade Sítio Arruda, é semelhante à história da comunidade Carcará e de tantas outras. Localizada no município de Potengi, os descendentes residiram por muito tempo na fazenda do Inficado sob os maus tratos do escravagista Barão de Aquiraz, a fuga foi um dos critérios para formação do quilombo Carcará.

A partir do relato da Senhora Antônia Vieira da Silva Carvalho, conhecida como Dona Bizunga, 51 anos, agricultora, casada, mãe de seis filhos, cinco vivos, e líder do grupo de dança do toré, reconhecemos vestígios da história de vida dos remanescentes da comunidade Carcará, dentre deles destacamos duas personagens marcantes para a história do grupo: Nazara e Fabiana.

Maizinha conta que era sobrinha de maizinha [Raimunda Marçal], elas era filha dum irmão de maizinha, era duas irmãs gemias, chamavam Nazara e Fabiana, aí as bixinhas vinham correndo do Inficado, correndo com medo de matar, sofrer amiaça, que lá chamava Barão de Aquiraz, né? Amarrava o povo, queimava, matava, butava pra fazer as coisas à força, aí disse que o povo dela vinha correndo, a mãe dela já cansada de fome, aí ficou num riacho aculá, que chama riacho da Nazara e Fabiana, aí disse que as bixinhas enfraqueceu, aí disse que morreram todas duas de fome, sede, aí morreram (CARVALHO, 2015).

A história das irmãs também aparece no relato do senhor Sebastião, líder da comunidade Carcará.

Nóis tem um local que é muito marcante pra todo mudo que passa lá, faz muitos anos, foi onde morreram duas moças, duas irmãs, Nazara e Fabiana, morreram as duas, o pessoal mais velho conta, dizem que elas vinham

correndo lá da casa grande do Inficado, elas vinham escondida por dentro da mata, das varetas, aí as duas morreu lá perto do João Fidélis, aí tá lá com dois monte de pedra com duas cruz, uma morreu e a outra morreu com dois ou três dias depois, uma ficou esperando também, naquela época sem água, sem luz, comida, escapando, correndo com medo, aí você chegar num local com uma história dessa, que aconteceu, você parar e pensar, mas gente quando uma pessoa vem cansado, sem água, sem comida e chega a falecer. O quanto essas pessoas não sofreram? (SEBASTIÃO, 2016).

De acordo com a memória dos líderes comunitários, Nazara e Fabiana eram duas irmãs que fugiram da casa grande, ou fazenda do Inficado, município de Assaré, em decorrências dos açoites e maus tratos sofridos pelo Barão de Aquiraz. O riacho onde a mãe e as duas irmãs morreram, “aí as duas morreu lá perto do João Fidélis”, fica dentro da Comunidade Carcará, entretanto, sem alimentos e vítimas de um cansaço extremo, não conseguindo continuar, a mãe e posteriormente as duas irmãs chegaram a falecer no lugar intitulado pelo próprio grupo de Cruz da Nazara e Fabiana.

FIGURA 4

LOCAL CONHECIDO COMO CRUZ DA NAZARA E FABIANA MARSAL.



Fonte: Acervo fotográfico da Pesquisadora.

Tanto esta imagem, como as informações apresentadas nos relatos do senhor Sebastião e Dona Bizunga, nos reforçam a importância da memória dos familiares afrodescendentes da comunidade Carcará para construção e permanência da identidade do grupo. Muito além da existência dessas duas cruzes desgastadas pelo tempo à beira da estrada, esse lugar representa parte da memória viva do grupo, como também um símbolo da luta e resistência pela vida de

seus parentes queridos. O território¹⁵ aqui é entendido como uma dimensão simbólico-cultural de maneira que foi apropriado pelo grupo e atribuído significados, vivências, memórias que remetem aos seus descendentes escravizados na fazenda do Inficado, em Assaré-Ce.

De acordo com o Sociólogo e Cientista Social Pollak (1992), a memória parece ser um fenômeno individual, mas como o próprio Halbwachs já reafirmava, nos anos 1920 e 1930, ela é também um fenômeno coletivo e social. Ela está submetida às mudanças e transformações existentes, muitas vezes invariáveis. Esse lugar denominado de “Cruz da Nazara e Fabiana”, além ser um lugar de memória, é também um lugar particular. A história das irmãs remete àquilo que Pollak¹⁶ chama de memória herdada.

São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. De fato - e eu gostaria de remeter aí ao livro de Philippe Joutard sobre os camisards-, podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação (POLLAK, 1992, p.2002).

Na memória coletiva do grupo Carcará, a história das duas irmãs se mantém viva através dos signos, da oralidade, como bem referenciou Pollak, é uma memória de que apresenta um alto grau de importância para identidade. Esse evento também condiz com aquilo que Halbwachs defende: “no primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros mais próximos, os que estiveram mais frequentemente em contato com ele” (HALBWACHS, 2006, p.51). Alessandro Portelli ainda reforça que:

¹⁵ Conceção de Território a partir da noção cultural defendida por Haesbaert, 1995 e 1997; Haesbaert e Limonad, 1999. “Cultural (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 1999, p.40).

¹⁶ Conforme ainda Pollak os “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e, por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo” (POLLAK, 1992, p.2002). O que o autor denomina por tabela são os acontecimentos vividos pessoalmente, estes são também elementos constitutivos da memória individual ou coletiva.

Não se deve esquecer que a elaboração da memória e o ato de lembrar são sempre individuais: pessoas, e não grupos lembram [...] se toda memória fosse coletiva, bastaria uma testemunha para uma cultura inteira; sabemos que não é assim. Cada indivíduo, particularmente nos tempos e sociedades modernas, extrai memórias de uma variedade de grupos e as organiza de forma idiossincrática (PORTELLI, 2006, p.127).

Entretanto, como toda fonte a memória tem suas limitações, “a memória é seletiva, nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado” (POLLAK, 1992, p.2002). Ainda que os nomes das irmãs Fabiana e Nazara Marçal apareçam em todos os depoimentos, estes não me dizem muito sobre o ocorrido. São personagens anônimas ainda, não sei: De quem eram filhas? Quantos anos tinham? Que época foi? Mesmo que a história das irmãs permaneça na memória dos membros do grupo, ainda é uma memória limitada, cheia de falhas, seja pelo fato de acarretar dor, sofrimento ao lembrar os maus tratos que seus descendentes foram submetidos, pelo fato de não terem sido testemunhos do acontecido, ou pela condição da própria memória. Raimunda Marçal, tia das gêmeas, que residia na localidade, chegou a falecer antes que pudesse entrevistá-la.

Tanto no campo, como nas cidades a mão-de-obra escrava negra foi utilizada nas mais diversas atividades nos sertões do Cariri Cearense, aos poucos foram incorporados em diversas atividades, entre elas pecuária, lavoura, serviços domésticos e até mesmo em atividades especializadas, em épocas de secas, eram também utilizados como escravos de aluguel e de ganho. A casa-grande do Barão de Aquiraz, conhecida como *Casarão do Inficado*, no município de Assaré, é um bom exemplo desse tipo de moradia, construída pelos senhores de escravos da região do Cariri.

FIGURA 5:
CASARÃO DO BARÃO DE AQUIRAZ, MUNICÍPIO DE ASSARÉ (CEARÁ).



Fonte: (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Sítio Arruda- RTID. Marques, 2010, p.67)

A história de nossa comunidade, que a gente descobriu que nós viemos todos da África né, no porão de navio, aquele negócio, sofrimento e uma parte desse pessoal que hoje se atualiza aqui, ficou uma parte no Piauí, que de lá o pessoal conta, contava os mais velhos, que de lá foi transportando pra uma casa grande do Inficado, aonde existiu o Barão. Barão de Aquiraz, lá era uma casa que, aqui é o ponto histórico do Carcará, da nossa comunidade é essa casa lá, pra você fazer a história da nossa comunidade não precisa nós chegar lá e falar pra você, oh aqui foi assim e assim, se a gente entra com você ponto por ponto, você com caderno e caneta você faz a história, sem precisar falar nada pra você, pru quê lá tem uns troncos, lugar onde o negro foi amarrado, tem as correntes onde o negro foi sufocado, lá tem a senzala, que fica no centro da casa grande, lá na senzala você olha pra riba (Olhar para cima), uns trinta metros de altura [...] o teto é todo redondo, aí lá você chega, lá você ver, se a pessoa tiver coração, a pessoa chora pru quê lá num é fácil não (SEBASTIÃO, 2015).

As marcas do período escravista ainda permanecem vivas, não apenas nas memórias, mas no lugar descrito pelos membros como “ponto histórico do Carcará”. A característica do sistema escravista, que vigorou no período colonial, esteve pautada no modelo de colonização exploratória, que encontrou na mão de obra africana uma alternativa para o desenvolvimento do país e dos fazendeiros. O tráfico negreiro, além de introduzir cerca de 4 milhões de escravizados pertencentes a distintas culturas e etnias, possibilitou o desenvolvimento de outras atividades econômicas.

No depoimento do senhor Sebastião aparece de forma clara a importância e contribuições da história oral para construção da história. “Se a gente entra com você ponto por ponto, você com caderno e caneta você faz a história, sem precisar falar nada pra você, pru quê lá tem uns troncos, lugar onde o negro foi amarrado, tem as correntes onde o negro foi sufocado, lá tem a senzala”.

A história oral foi o principal campo que começou a fazer uso da memória como objeto da história. Inclusive o estudo histórico da memória coletiva começou a se alargar com a investigação oral, muitos pesquisadores buscam compreender as formas da memória e como esta atua sobre nossa apreensão do passado e do presente. Antônio Montenegro, por exemplo, diz que, apesar da diferença entre memória e história, essas são inseparáveis, além do mais a memória se constitui não apenas da individualidade, mas, sobretudo da coletividade, das imagens, das paisagens. Uma das dificuldades para utilização dos depoimentos orais é que estes são construídos pela memória e está reelabora o fato existido pela imaginação. Outro elemento relevante para a compreensão da memória dos grupos, comunidades, é o esquecimento, pois além de um ato voluntário, apresenta indícios da vontade do grupo de ocultar determinados fatos, dessa forma deixar de analisá-lo e fechar os olhos para construção de uma narrativa séria. Assim não podemos deixar de perceber a distinção entre história e

memória. A primeira trabalha com o acontecimento colocado para e pela sociedade, enquanto para a memória o principal é a reação que o fato causa no indivíduo. A memória vivenciou uma revolução no século XX: estudos surgiram sobre a memória na arte, na literatura, na criação da memória eletrônica; além da interdisciplinaridade nas ciências sociais e a própria percepção da memória grupal foi alterada. Entrevistas e depoimentos são usados primeiro nesses campos, só bem mais tarde é que os historiadores passam a trabalhar com depoimentos, relatos orais.

Como afiança Jorge Lozano:

A História Oral poderia distinguir-se como um procedimento destinado à constituição de novas fontes para a pesquisa histórica, com base nos depoimentos orais colhidos sistematicamente em pesquisas específicas, sob métodos, problemas e pressupostos teóricos explícitos. Fazer história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos “outros” (LOZANO, 2006, p.17).

O dia da Consciência Negra tem um sentido a mais para os membros da comunidade Carcará, além de rememorar o dia de morte do líder Zumbi dos Palmares, todos os anos o grupo se desloca para Fazenda do Inficado para participar da missa que acontece no dia 20 de novembro, em memória à história dos seus descendentes e, como de costume, o grupo de Dança do Toré apresenta-se sempre ao término da missa.

De acordo com a ata de criação da Associação dos Remanescentes Quilombola Carcará, no dia 15 de fevereiro de 2009 às oito horas, na capela da comunidade, o grupo se reuniu para discutir sobre a necessidade da criação de uma associação na comunidade. A reunião teve a participação do presidente da Federação de Associações do Município de Potengi, o senhor Mario Gonçalves de Lima Filho, que falou da importância e melhorias que a comunidade poderia obter com a criação de uma associação, na oportunidade pediu aos presentes que escrevesse a história geral da comunidade, os relatos de vida, que resgatasse as práticas culturais. A moradora Antônia Carvalho, conhecida como Bizunga, falou sobre a dança do Toré. A reunião seguiu com a população empolgada e ao final da reunião decidiram que a associação estava criada. Os membros encaminharam uma declaração de identificação enquanto comunidade remanescente de quilombo à Fundação Cultural Palmares e já possuem em mãos a Certidão de Autoconhecimento. O processo em curso é a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) que até a presente data 02 de agosto de 2017 o mesmo ainda não havia sido concluído.

Mesmo com toda luta do grupo, que vem desde 2010, para construir a sede da Associação Comunitária Quilombola do Carcará, ainda hoje as reuniões do grupo acontecem

em um local improvisado, com paredes de varas e coberto com palhas, quando não acontece na casa do Senhor Severino, líder comunitário, porque o grupo não conseguiu verba suficiente para comprar o material. Quando sobra mão de obra disposta a edificar, falta vontade dos governantes locais.

Ao contrário da Comunidade Carcará, a comunidade Sítio Arruda já possui a sede da Associação comunitária. Segundo informações contidas no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), a comunidade criou uma Associação em 12 de abril de 2006 e em 27 de novembro de 2007 decidiram, em assembleia geral, se autoconhecerão como Comunidade Remanescente de Quilombo, alterando o estatuto da Associação Comunitária do Sítio Arruda, que passou a ser denominada Associação Quilombola do Sítio Arruda, reconhecida em 09 de julho pela Lei Municipal nº 853/2008. No ano de 2009 foi encaminhada para a Fundação Cultural Palmares um abaixo-assinado solicitando a Certidão de Autorreconhecimento da comunidade, que foi expedida em 02 de março de 2009. Em 20 de julho do mesmo ano, o Superintendente do INCRA no Ceará assinou a Ordem de Serviço nº 71/2009, através da qual indicou uma equipe técnica, composta por um antropólogo, dois agrônomos, um geógrafo, dois procuradores federais, um economista e um assistente administrativo, com a finalidade de desenvolver pesquisas de campo para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território pleiteado pelo grupo, iniciado em fevereiro de 2010 e concluído em setembro do mesmo ano.

O papel que exerce uma associação quilombola, dentro de localidades como o Sítio Arruda e Carcará, não pode ser desconsiderados, estas associações têm por objetivo melhorar a qualidade de vida de seus associados em geral, promovendo o desenvolvimento, a organização é até mesmo na defesa do grupo contra fazendeiros que ocupam suas áreas territoriais, usurpando seus direitos e sustento familiar. As associações têm um papel importantíssimo na conquista de seus territórios, questão fundamental para o desenvolvimento de um grupo que sobrevive do que é retirado dele. As associações têm um papel fundamental, mantêm comunicação entre os órgãos públicos e os moradores, eles se veem representados. A própria instituição por si só já é uma possibilidade de se fazer política e dar voz às suas reclamações, dúvidas e objetivos dos grupos em questão.

Há mais de 32 anos que o senhor Severino Caetano mora na Comunidade Arruda, atuou, entre os anos de 2006 a 2012, como presidente da Associação, hoje atua como vice e relata que depois que tomaram conhecimento e criaram a Associação da Comunidade quilombola Sítio Arruda a vida melhorou bastante. Antes o lugar era considerado como “recanto escondido”, hoje reconhece que a comunidade já ganhou visibilidade.

Eu tenho prazer, graças a deus, eu tenho orgulho, depois que a gente foi descoberto que a gente é quilombola, a vida mudou, graças a deus eu num esperava que aconteceu o que aconteceu, porque só em Dilma ter liberado o recurso, ter pagado aí pra comunidade, só tenho o que agradecer né? Graças a deus só teve como a gente crescer daí pra cá, depois que a gente mudou o nome da associação pra quilombola só veio crescendo [...] aqui nós demos um passo muito grande[...] porque aqui era como um recanto, porque aqui já pertencia à Salitre, mas Salitre num ajudava em nada, Araripe era quem sempre tomou conta, ajudava, tudo por tudo era Araripe[...] o pessoal só conhecia agente em época de campanha, o vereador professor Hildo, a primeira vez que ele se candidatou e agente apoiou ele, ele abriu as portas, ficou conhecido o Arruda, mas quando não, só era conhecido na época de campanha, aí Alda mesmo chegou aqui e falou: encontrei um recanto escondido, aqui era escondido mesmo, hoje não, tá um negócio bonito, cada vez mais a gente espera que vai miorá, já tem esperança de um posto de saúde, uma casa de farinha, agora em março agente já vai receber essa coisa do governo, vai implantar 50 casas aqui, graças a deus vai ficar quase um distrito (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Embora a localidade tenha conseguido reconhecimento, cuja denominação é, Comunidade de Remanescentes de Quilombo Sítio Arruda, eles simplificam e se autodenominam somente como quilombolas: “depois que a gente foi descoberto que a gente é quilombola, a vida mudou”. A concepção de comunidade remanescente é institucional, pois se baseia no decreto, “presunção de ancestralidade negra”. Essa construção social atende interesses individuais, menosprezando muitas vezes as necessidades dessas localidades. Portanto, como construção necessita ela mesma ser estudada. Embora muitas entidades e antropólogos conheçam a realidade nessas localidades quilombolas, faltam ações e implementações de políticas públicas pelos políticos locais, vereadores, deputados e até mesmo pelos jornalistas, radialistas que na grande maioria desprezam sua existência.

Ainda que a luta prevaleça por melhores condições socioeconômicas, culturais, políticas, o vice-presidente reconhece que a concepção de cidadania já está presente no meio social, muitos benefícios já chegaram até a comunidade a partir de projetos e ações implementados pela Associação Comunitária: “aqui era escondido mesmo, hoje não; tá um negócio bonito, cada vez mais a gente espera que vai miorá”; dessa forma percebemos aqui uma identidade positiva sendo construída “vai implantar 50 casas aqui, graças a deus vai ficar quase um distrito”.

O primeiro projeto implantado na comunidade quilombola, do município de Araripe, foi as cisternas no ano de 2005, a ação teve início a partir de uma reunião que aconteceu na câmara municipal de Araripe com a participação de três membros da comunidade Arruda, essa ação reivindicativa foi extremamente importante para conquista do grupo. A Senhora Alda, umas das responsáveis pela implantação das cisternas, visitou a comunidade, na oportunidade viu a

situação do grupo e a comunidade foi contemplada com a implantação do projeto: “eu tinha chegado da roça, [...] tinha almoçado, aí tinha pegado a bicicleta e tinha ido buscar um tambor de água, aí quando eu ia retornando meio dia, ela ia chegando cum a equipe e viu o sofrimento” (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Hoje a comunidade desfruta de um cisternão e 42 cisternas. Em 2009 o grupo era formado por 34 famílias e 150 moradores, atualmente esse número cresceu para 44 famílias, apenas duas famílias estão sem cisterna.

[...] piorou demais a vida, porque a gente de primeiro ia pegar água cum 3 quilômetro, a gente sai 4 horas da manhã, chegava em casa 6, 6:30, 7 horas, aí a gente ia pra roça trabalhar, quando chegava meio dia tinha que ir de novo, buscar um caminho d'água, um tambozinho de água, quando chegava ia pra roça, quando chegava de tardzinha ia buscar à boca da noite, pra vezes de manhã num ir, né? Daí vem as cisternas, veio esse colégio, água de açude era longe, era daqui a três quilômetro, era no baixio do moco, meu pai cansou de sair três da manhã, nessa época trazia a pé, na cabaça, num era nem bicicleta, que num existia, aí depois agente encurtou mais, ia pegar aqui no junco...agente cavava aqueles barrerinhos pra beber no correr do inverno, quando o inverno passava, secava, agente continuava buscando longe, aí era sofrimento até o começo do outro inverno, pegava água fora (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

As cisternas armazenam as águas da chuva principalmente no inverno, entretanto no verão, os que têm condições compram água para colocar dentro das cisternas, e os que não têm, esperam pela defesa civil. A luta atualmente é para construção de um poço. Dona Francisca já chegou a pagar R\$ 100 a 280,00 reais em uma carrada de água. Além das cisternas, outros benefícios chegaram até a comunidade através da Associação, entre eles a energia elétrica desde 2008.

A água aqui é difícil, aqui a cisterna não é cadastrada, nós paga 100 reais pra butar a carrada d'água, às vezes passa de dois e dois meses...Foi no mês de setembro, ou foi em outubro? Foi em outubro, nós coloquemos duas carrada de água, duas acolá, foi R\$ 400 reais, aqui teve tempo de faltar água, por cause que ele (seu esposo) não pode tomar dessas águas que vem de Araripe, é umas águas ruim, e se ele tomar a posta ataca ele, eu mandei vir uma carrada d'água, cuma é o lugar, mulher? É lá perto de Araripina, que a água é boa, é mineral, foi R\$280 real a carrada. Ave Maria! Antes, sem essa cisterna, agente pegava água nesses poços por aí (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

A Associação aguarda a aprovação do Projeto São José, que objetiva construir uma casa de farinha, mais do que um espaço de trabalho, é de onde virá o sustento familiar. A casa de farinha será um local de redes de comunicações sociais e econômicas com outras comunidades quilombolas e localidades. O projeto está em processo de negociações e procedimentos

burocráticos. Não basta o Estado ceder apenas uma área territorial às comunidades quilombolas, é preciso proporcionar meios efetivos de sobrevivência ao grupo.

Com base nessas intenções e ações que estão previstas, podemos dizer que o território está em constante transformação. Segundo Raffestin, os indivíduos movimentam-se diariamente, consequentemente modificando o meio social também, as rupturas são apenas no nível das informações e a consolidação dessa ruptura só é possível perceber a partir das ações realizadas no lugar. “O espaço só existe em função dos objetivos intencionais do autor” (RAFFESTIN, 1993, p.147).

Dessa forma os espaços, uma vez moldados, necessitam ser organizados, divididos para melhorar as interações políticas, sociais, econômicas e culturais da sociedade. “Os indivíduos ou os grupos ocupam pontos no espaço e se distribuem de acordo com modelos que podem ser aleatórios, regulares ou concentrados” (RAFFESTIN, 1993, p.150). Somos autores e produzimos territórios, elaboramos estratégias de produção, que muitas vezes entram em atritos umas com as outras.

2.2 TERRITÓRIO, E RELAÇÕES TERRITORIAIS

As questões territoriais fazem parte da identidade de um grupo, assim como as relações que vão se entrecruzando no decorrer das mudanças sociais, essas relações são constituídas nos espaços por várias relações de poder entre os sujeitos envolvidos e seus múltiplos interesses, indivíduos que pensam, arquitetam objetivos diferentes. Essa produção territorial ocorre de diversas formas e estágios distintos pelos grupos sociais, pelo estado. Sendo assim, não podemos desvincular essas relações da construção da identidade. Esse debate em torno do conceito de território¹⁷ não é uma novidade nas discussões geográficas, ele teve sua raiz ainda na Geografia Política Clássica, a polissemia, que envolve sua definição e tem ensejado, nos

¹⁷Foi através da etologia, ciência que estuda o comportamento animal e dedicação do ornitólogo inglês Elliot Howard, que o conceito de território apareceu no domínio científico em 1920. Ele passava horas de sua vida estudando a vida social das toutinegras. Defendeu que a territorialidade animal pode ser definida “como a conduta característica dotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie” (BONNEMAISON, 2002, p.98). O comportamento animal percebido como uma “territorialidade inata” foi em seguida estendido pelos etólogos a outras sociedades animais e depois ampliado ao estudo do comportamento humano. O território na sociedade animal está ligado a ideia de apropriação biológica: ele é exclusivo, pelo menos para os membros da mesma espécie já para as sociedades humanas o território não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido nem induz a um comportamento necessariamente estável. “Antes de ser uma fronteira, o território é um conjunto de lugares hierarquizados, concebidos a uma rede de itinerários” (BONNEMAISON, 2002, p.99).

últimos anos, discussões em torno do seu conceito, que por sinal vem ganhando cada vez mais espaço na História também.

De acordo com David, o processo de territorialização do negro destaca vários conflitos pela posse da terra e violência empreendidas pelos proprietários latifundiários, existem inúmeros subterfúgios utilizados para a contínua expropriação dos negros nessas terras: “destruição de marcos referencias de domínios, a invasão das terras pelos rebanhos, o avanço do cercamento dos campos e a falsificação de documentos e títulos de propriedade” (DAVID, 2011, p.121). Dessa forma, o silêncio nessas comunidades se traduz no “esquecimento” e na falta de políticas públicas eficazes para promoção da organização e desenvolvimento destes espaços. Por isso, a luta e resistência contra a opressão, em que são submetidas as comunidades quilombolas, fazem parte da história e identidade do grupo. “As carências materiais, políticas e culturais configuram um quadro de pobreza rural, dificultando a formação de uma identidade coletiva com comunidade remanescente de quilombo, com território formal” (DAVID, 2011, p.381-382).

A partir do relato do Senhor Sebastião, líder da comunidade Carcará, percebemos o quanto esses “subterfúgios” utilizados pelos fazendeiros se fazem cada vez mais presentes:

Quem é que não têm o sonho de ter sua moradia digna? Quem é que não tem o sonho de colocar os pés no que é seu? Todo mundo tem. Agora o que acontece: o medo fala mais alto. Qual é o medo? E de atingi alguém, que ele acha que se sente mais do que o seu chão. Igualmente à criança, qual é a criança que não tem medo de pegar um torão, uma pedra pra atirar num grande? Ele poderá até pegar o torão pra ele atirar, mas quando ele levantar a cabeça pra olhar o tamanho, ele já vai ficar assim (amedrontado) ele já num joga, já solta no chão. E igualmente o pessoal da comunidade. Qual é o preso que não tem vontade de ficar solto? Hoje pela quantidade de gente que nós temos dentro dessa comunidade, gente trabalhadora, muito, muito trabalhadora, não tem nada, porque que não tem nada? É por causa que ele não ganha? Não, não é não, ele ganha, porque a pessoa que trabalha tem, mas vende e joga fora, porque se ele tivesse um local pra colocar ali, praquilo ali ir só aumentando, ele ia segurar, como é que a gente vai tirar 100 sacos de milho, se a tua casa só cabe 4 saco de feijão, 3 de milho, aí você tira 100 saco, vai guardar aonde? Você não guarda, não têm local, e igualmente a gente, a gente acha que não têm competência praquilo ali, e igualmente esse trabalho das terras, muita gente diz: Bastião tu é quem está lutando, não, eu não estou lutando contra nada, eu só quero que o governo olhe pra nós, igualmente pra qualquer outro. Bastião foi quem mandou? Não, eu não mando em nada, se todos os documentos estão assinados de 2009, se todos os membros estão colocando ali (nome na ata dos associados), eu nunca forcei nenhum a participar, (Associação) todos vem a partir da sua livre espontânea vontade, aí acontece do governo vir, do INCRA vir, aí eu sou o responsável? Só eu que sou responsável? Não, de jeito nenhum, o grupo sim, todo o grupo. Por que um só não tem condições de fazer nada, o que o grupo faz, não tem como um

só desmanchar, agora um só se quiser fazer, e o grupo não quiser, não acontece (SEBASTIÃO, 2015).

As concepções de território estão embasadas nas relações de poder, marcadas pelas lutas e disputas de superioridade, esses territórios são levantados e aniquilados frequentemente, pois neles existem um campo de força, de poder, que produz sobre o espaço redes e nós, fundamentando as relações sociais em processos de inclusão e exclusão. Diante desta realidade, mais exclusão do que inclusão. A falta de ações públicas federais, estaduais, e até mesmo municipais são gritantes, como destaca o senhor Sebastião: “eu só quero que o governo olhe pra nós, igualmente pra qualquer outro”.

Vale ressaltar que é dever do Estado Democrático de Direito assegurar a todos os cidadãos, sem distinção, o direito ao pleno exercício de sua identidade e sua dignidade, que só se concretiza através da implementação dos direitos fundamentais. Além de garantir a todos a igualdade e a liberdade, a Constituição Federal elenca outros inúmeros direitos e garantias fundamentais. Entretanto, o que percebemos é que a atenção especial que os órgãos públicos deveriam dar àqueles que vivem em condições de vulnerabilidade e exclusão social, como é o caso das comunidades remanescentes de quilombos, não passa muitas vezes de uma utopia. As dificuldades nessas localidades é uma realidade visível, o trabalhador rural não tem um lugar para guardar parte de sua colheita, as preocupações são constantes, falta terra para plantar, semente, lugar para armazenar, chuva para brotar; nessa situação em que se encontra o senhor Sebastião, encontramos muitos outros pais de famílias.

O período que foi feita a entrevista coincidiu com o estudo inicial do território para realização do processo de delimitação e demarcação das terras pelo INCRA, motivo pelo qual acirrou ainda mais os conflitos existentes com os proprietários das terras vizinhas. Atualmente as famílias da comunidade Carcará estão sem terras para produzir, antes o grupo trabalhava em regime de parceria, hoje a realidade é outra, inclusive o Senhor Sebastião vem sofrendo ameaça de morte pelos proprietários locais por levar adiante a luta pela titulação territorial. Devido às ameaças sofridas muitos membros amedrontados não queriam dar continuidade ao processo de titulação das terras, deixando a grande responsabilidade simplesmente nas mãos do Senhor Sebastião, o mesmo relata que já ouviu muitas vezes: “Bastião, tu é quem está lutando”, ou simplesmente buscando confusão.

Conforme David:

As condições de vida da população quilombola, tanto na sua dimensão econômica quanto política e social, continuam tão graves que dificultam o próprio autorreconhecimento desses sujeitos como cidadãos de direitos,

inclusive de sua própria condição de quilombola, com a garantia de permanência nas terras herdadas de seus ancestrais [...] Em um quadro marcado pelas carências materiais, a luta dos quilombolas por melhores condições de vida e de trabalho remonta ao início do processo de formação socioeconômica de seus próprios territórios, agravando-se com a contínua expropriação de suas terras. Disso decorre o aumento das tensões no campo em virtude da manutenção de uma estrutura fundiária altamente concentrada, da produção insuficiente e das dificuldades cada vez maiores de produção, dadas pela exiguidade do espaço disponível e de recursos suficientes. Essa situação submete os quilombolas a uma pauperização crônica, que culmina na sua expulsão do campo. Esse processo de exclusão é contínuo e resulta da falta de políticas que possibilitem sua reprodução social e econômica (DAVID, 2011, p. 381).

De acordo com o relato da Senhora Carvalho (2015), esses conflitos são reafirmados.

Du dois mês pra cá, o que tá atingindo mais a gente, esse negócio da discriminação, é chamar negro esse, negro aquele, e outra, depois que o Incra entrou aqui dentro da nossa comunidade, tá cum dois meses pra cá, já veio três vez, aí vem com a reforma agrária tá machucando muita gente, a gente tá sofrendo ameaça e querer matar a gente, a gente nasceu e se criou aqui, né, aqui todo mundo dos mais véio sabe que essas terras aqui era do bisavô do meu pai, Finado Mariano, aí foi passado. De primeiro o povo era muito besta o que tinha mais puder foi tumando as terras, tumando, hoje nós tamos morando no quê? Aqui é nosso nós nasceu e se criamos aqui, o bisavô do meu pai nasceu e se criou aqui, na casa dos Marçal, aqui. Essa nação aqui que se gerou foi os Marçal e os Cruz e essa é nossa comunidade, aí nós num sabia, os mais véio foi contando que geração nós se geremos, de qual família nós viemos, foi da família que se gerou daquele tempo passado, dos escravos, que nós era dos escravos, nós era descendentes dos quilombolas, dos povos da Casa Grande do Inficado. No dia da consciência negra nós tem costume de a visitar lá, dançar a dança do toré. [...] o dono chamava Mariano Marçal de Carvalho, era o bisavô do meu pai, aí eles que num são daqui num quer sair, nós que nasceu e se criou, vai pra onde, aonde nós vai? Nós tem que ficar é aqui, tem que lutar por aqui, ficar por aqui, ou que mora ou que mate, tem que ficar é aqui, ir pra onde? Nós vai sair do lugar da gente e ir pra onde? (CARVALHO, 2015).

A partir do depoimento de Dona Carvalho “Du dois mês pra cá, o que tá atingindo mais a gente, esse negócio da discriminação, é chamar negro esse, negro aquele”, reafirma a existência do racismo brasileiro e as relações conflitantes dentro da comunidade Carcará. Apesar de negros e pardos formarem a maioria da população, sua presença é minoritária nos espaços sociais mais abastados, nos espaços acadêmicos, nos postos de chefia e nas profissões bem remuneradas. Infelizmente os discursos racistas que atingem cotidianamente a população brasileira têm servido historicamente para validar as relações de dominação, naturalizando as desigualdades de todos os tipos e justificando atrocidades, como o genocídio.

Essa forma de organização social, que privilegia um grupo e outro não, foi suavizada durante anos através da ideia de “democracia racial”.

O crescente reconhecimento da presença do preconceito étnico (e da subsequente discriminação) na cultura brasileira não significou o seu desaparecimento, mas fez com que se tornasse cada vez mais sutil. E a manifestação sutil do preconceito não o fez menos insidioso. Ao contrário, conferiu-lhe certa invisibilidade (e imunidade) que lhe permite adentrar as instituições, apesar das leis construídas para barrá-lo (SANTOS, CHAVES, 2017, p1).

A comunidade sofre com o racismo interno e externo, os conflitos, as ameaças são visíveis. “[...] o dono chamava Mariano Marçal de Carvalho, [Sítio Carcará] era o bisavô do meu pai, aí eles que num são daqui num quer sair, nós que nasceu e se criou, vai pra onde, aonde nós vai? Nós tem que ficar é aqui, tem que lutar por aqui”. A partir desse posicionamento da senhora Carvalho, compreendemos a consciência do grupo na luta e defesa da sua terra.

Conforme Alejandro Moreno (2005), falar de exclusão é falar de distância e ao mesmo tempo de fechamento. Não se trata apenas de fronteira e sim de muralha. Quem está dentro constrói sua muralha e delimita e defende assim seu território, ao ponto de que os excluídos do sistema, comunidades quilombolas por exemplo, são chamados à inclusão ou ao desaparecimento lento ou acelerado, imediato ou tardio.

A Constituição de 1988 é um marco na memória do constitucionalismo brasileiro, época em que conflituosos anseios de reforma social eram visíveis na sociedade, sendo ela um produto de uma demorada luta pela redemocratização do país e anseio de atender respectivamente às reivindicações de diferentes grupos de interesse, desejo de emancipar os grupos desprivilegiados da história nacional. Por isso a Sociedade Brasileira de Direito Público-SBDP-Centro de Pesquisas Aplicadas- apresenta uma pesquisa, fruto de três meses de intenso trabalho de uma equipe formada por sete pesquisadores, coordenada pelo Prof. Carlos Ari Sundfeld, presidente da SBDP, cujo objetivo foi analisar o exercício do direito estabelecido no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos” (SOCIEDADE BRASILEIRA DE DIREITO PÚBLICO-SBDP, 2002, p.4).

A efetivação desse artigo traz consigo, na prática, tantos conflitos quanto dúvidas nos seus conceitos. Inicialmente, o que se entende por remanescentes das comunidades dos quilombos?

Qual o critério para reconhecê-los? O que significa ocupando suas terras? Há necessidade do efetivo exercício da posse? Ou neste conceito também se incluem as terras situadas no entorno das regiões habitadas por estas comunidades, e que tradicionalmente proporcionaram recursos naturais para a sua subsistência? Para que a hipótese constitucional se lhes aplique e o direito de propriedade seja reconhecido, em que momento a comunidade deveria “estar ocupando suas terras”? O reconhecimento do direito à propriedade definitiva pode sofrer alguma limitação? A titularidade deve ser concedida a cada membro desta comunidade, no seu quinhão respectivo, ou coletivamente? Pode-se impor cláusula de inalienabilidade a este título? Como se deve entender a designação genérica do Estado? Refere-se concretamente à União, aos Estados ou aos Municípios? É possível afirmar que, quando a Constituição lança mão do termo “Estado”, refere-se primordialmente a um destes entes federativos? E mais, quais podem ser os títulos respectivos? Como proceder se a comunidade ocupa terras públicas (federais ou estaduais)? É diferente da hipótese de ocupação de terra particular? (SOCIEDADE BRASILEIRA DE DIREITO PÚBLICO-SBDP-CENTRO DE PESQUISAS APLICADAS, 2002, p.9-10)

É importante ressaltar que o número de conhecimentos voltados ao cumprimento do art. 68 do ADCT é significativo. Estudos revelam que há vários órgãos e entidades, governamentais e não governamentais, envolvidos na concretização dos direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos. Contudo, isso não significa dizer que os desafios estão todos superados, ou mesmo que não há necessidade de engajamento dos setores público e privado para a efetivação dos objetivos constitucionais. A terra para esses grupos é o próprio quilombo, é o seu sustento familiar, sem-terra não há condições concretas para sobreviver.

O reconhecimento de um grupo como remanescente de quilombo é uma das condições fundamentais para sua inclusão na Agenda Social Quilombola, a qual agrupa ações voltadas para as comunidades em diferentes áreas, além do acesso à terra, como infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local, bem como direitos e cidadania, sob coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. O atendimento nas comunidades utiliza como critério de priorização: 1-Comunidade Quilombola em situação de difícil acesso; 2-Comunidade Quilombola impactadas por grandes obras; 3-Comunidade em conflitos agrários; 4-Comunidade sem acesso à água; 5-Comunidade sem energia elétrica; 6- Comunidade sem escola (BRASIL, 2012).

As comunidades, Sítio Arruda e Carcará, se enquadram em alguns desses critérios. Sítio Arruda enquadra-se nos seguintes critérios (4,5), já a comunidade Carcará enquadra-se (3,4), contudo, o atendimento priorizado previsto ainda idealizado. Ambas as comunidades clamam políticas públicas federais, estaduais e municipais.

Em 2010 a área territorial correspondente ao Sítio Arruda definida pelo INCRA era de 48, 8196h, devido às reivindicações feitas pelo grupo, esse território atualmente corresponde a

uma área maior de 334, 3401 hectares. Uma conquista fundamental para permanência e continuidade da comunidade, pois muitas famílias já haviam migrado para outras localidades, em decorrência da área territorial fértil ser muito pequena para a quantidade de famílias que residiam na comunidade Arruda. A terra disponível se encontra cansada pelo uso contínuo com roças e pastos, entre outros fatores como: condições tecnológicas precárias, utilização de técnicas tradicionais de manejo de lavouras, como as derrubadas e as queimadas e o trabalho agrícola exclusivamente manual. Entretanto, a comunidade Carcará só possui, até agora, a certidão de autorreconhecimento: é uma Associação dos Remanescentes Quilombolas do Sítio Carcará, criada no dia 15 de fevereiro de 2009 às oito horas na capela da comunidade, segundo informações da Ata de criação. Desde 2010 o grupo vem lutando para construir a sede da Associação.

Graças a Deus quando foi agora em 2015 saiu o resultado, aí dia 15 de dezembro entregaram, fizemos uma festa, tanto nós cumos eles, (os proprietários das terras) só fizemos comemorar a vitória, que agente num podia nem pisar nesse aceiro aí que o dono era ruim feito uma bixiga, mas depois que o INCRA entrou o cara ficou manso, num disse mais nada [...] teve um que não achou bom, mas aí o INCRA num teve negócio de bom ou ruim não, né? Só que o INCRA pagou era três proprietários, essa frente aqui era de dois a de lá era só de um, esse é de Fortaleza, esse foi bem pago por cause que lá tinha casa, tinha barreiro, tinha muito arrame, esse aqui só tinha mato, eles mesmo disseram que só mata e terra, num tem nada plantado, né? Aí pagaram só os arrames, mas pagaram, foram indenizado todo mundo, começou isso aí em 2010, graças a deus. Na época o INCRA mandou, em 2011, a federal aqui saber como era que estava, saber se eles estavam com problema comigo, né? (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Segundo Raffestin (1993), é a partir do espaço que se expressam as relações de poder dos diversos atores e seu respectivo território. Essas relações estão expressas na fala do senhor Severino: “agente num podia nem pisar nesse aceiro aí que o dono era ruim feito uma bixiga”. A superfície terrestre passa a ser tecida em malhas e redes que representam o domínio estabelecido por esses sujeitos sobre uma base territorial. A partir destas relações compreendemos as diferentes formas e processos de negociações que se estabelecem nessas localidades entre INCRA, membros, líderes e proprietários locais. Os proprietários das terras situadas no entorno do sítio Arruda encontraram, nessa titulação, um negócio lucrativo para eles, ao contrário dos proprietários locais, que estão situados no entorno da comunidade Carcará, que ainda hoje se negam a negociar com o INCRA e estão ameaçando de morte os moradores, líderes, especialmente aqueles que trabalhavam em “suas terras”.

Infelizmente as diferenças existentes aparecem nas relações com os proprietários das terras vizinhas e também no interior da comunidade Carcará. A partir das entrevistas identificamos que o grupo se encontra dividido em duas áreas, a área dos “brancos” e a área dos “negros”, ou denominados por um pequeno grupo de “favela”.

[...] pra quem não conhece, muita gente diz, que aqui é o Carcará dos pobres e ali é os dos ricos, o Carcará dos negros e o Carcará dos brancos. Aí quando eles chegam lá, (políticos) de lá mesmo eles voltam. Aí quando é época de política, aí o Carcará dos negros aqui é bem movimentado (SEBASTIÃO, 2016).

Talvez o medo de ser “descoberta a área negra” esteja relacionado com o fato do grupo ter negado por tantos anos a existência de qualquer ascendência escrava, ou simplesmente consequência da falta de conhecimento em relação aos seus direitos. De acordo com o antropólogo Kabengele Munanga: “num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso” (MUNANGA, 2004, p.2).

A construção da consciência étnica é um processo lento e doloroso, particularmente esse processo foi sendo incorporado ao grupo Carcará aos poucos, a partir de conversas com outros líderes comunitários, experiência de quilombos próximos, como o da Lagoa dos Crioulos em Salitre, com o objetivo de despertar para o autoconhecimento pessoal, uma vez que é o próprio grupo que se reconhece como “remanescente de quilombo”, sendo agrupado também o desejo de reativar as práticas culturais, como exemplo a Dança do Toré, que estava inativa e suas cantigas esquecidas.

Um determinado território pode sofrer influências econômicas, políticas, culturais e até mesmo do meio natural, ao apropriarmo-nos estamos imprimindo características próprias individuais ou coletivas. Além do mais, o território é formado pelas relações de poder que se dão em um determinado espaço, “as quais ocorrem em redes, em uma troca constante de energia e informação, isto é, por meio do trabalho relacionado a qualquer energia empregada com um determinado conhecimento, em todos os níveis de relações” (TEIXEIRA, 2010, p.3). Por isso é importante perceber de que maneira a análise territorial é construída, quais critérios foram levados em consideração, as relações não se constituem de forma isolada, pelo contrário, estão interligadas entre si.

Assim pode se concluir que as relações sociedade-espaço-tempo são caracterizadas pelos poderes que agem no espaço e entre si, sendo estas relações diferenciadas em um mesmo espaço e tempo, portanto, os múltiplos

e variáveis territórios são frutos das diferentes relações de poder, por meio das ações e apropriações de diversos indivíduos, grupos de indivíduos e instituições (TEIXEIRA, 2010, p.3).

De acordo com o Relatório Antropológico da Comunidade Arruda (2010), embora não haja distinção, nem privilégios na concessão do direito de uso do território, percebe-se, no convívio com a comunidade, que as pessoas mais velhas detêm mais autoridade, pelo fato de serem consideradas as pessoas que guardam o saber tradicional e a memória histórica do grupo. Por isso, essas pessoas são consultadas pelas lideranças formais da Associação Quilombola em caso de conflitos internos envolvendo as formas de uso do território.

A economia camponesa volta-se basicamente para a subsistência de suas famílias. Essa economia, a princípio, era baseada na agricultura de subsistência (milho, feijão, arroz e mandioca), na caça, na pesca e no extrativismo. Atualmente alguns membros trabalham nas localidades vizinhas como diaristas, para complementar a renda familiar.

Rapaz eu mesmo já trabalhava aqui dentro, tinha um morador que era compadre meu, ele sempre arrendava um pedacinho para mim, tava cum dez anos que eu trabalhava cum ele, e os outros não, trabalhava aqui hoje, no outro ano num sabia mais onde plantar, aí tinha que plantar ao redor de casa, porque desse tanto de terra pra desse tanto de gente (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Como percebemos as relações territoriais são constituídas nos espaços, caracterizados por interesses entre os sujeitos envolvidos. Esses interesses marcam as relações individuais ou coletivas: “tinha um morador que era compadre meu, ele sempre arrendava um pedacinho para mim”, é essa relação de “parceria” por meio do qual se consegue produzir algo, conforme David, essa relação de “compadre” está associada a várias estratégias de permanência na terra, uma vez que os negros encontram-se submetidos a uma contínua expropriação territorial, constituindo sua identidade a partir da luta e resistência para garantir o acesso e permanência na terra, afinal é dela que vem seu sustento familiar, entre outras estratégias o autor enumera “a organização social comunitária, a constituição de vínculos de parentesco e vizinhança, a reprodução camponesa, a (re)invenção de mitos e tradições, a configuração de alianças e vínculos com o domínio de seus territórios” (DAVID, 2011, p.322).

O geógrafo suíço Claude Raffestin¹⁸ também me ajuda a pensar nessas relações conflituosas, há um jogo de interesses nas relações de poder, visto que nenhuma relação consegue se desvincular desses poderes, os sujeitos procuram modificar as relações não só com a natureza, mas também socialmente, e logo modificam a si mesmas. “O sistema territorial é, portanto, produto e meio de produção” (RAFFESTIN, 1993, p.158). Esses sujeitos criam estratégias, combinações, códigos que caracterizam as relações. Essas relações estão marcadas por limites, traçamos ou esbarramo-nos, eles funcionam como um sinal no meio social, as relações territoriais são organizadas através dos limites que impomos e que nos são impostos. “Toda propriedade ou apropriação é marcada por limites visíveis ou não, assinalados no próprio território numa representação do território: plano cadastral ou carta topográfica” (RAFFESTIN, 1993, p.165). As noções de limite e de fronteiras evoluíram desde que o homem surgiu, sofreu várias atribuições e diversos significados, porém nunca desapareceram, as mudanças marcaram as relações de produção, organizações das forças de trabalho e com isso o sistema de limites sofreu mutações sensíveis, “os limites estão em estreitas relações com o trabalho, portanto com o poder” (RAFFESTIN, 1993, p.165).

O direito de uso da terra é um direito coletivo, assegurado a todos os que são considerados e se consideram membros da comunidade Sítio Arruda, os que se enquadram nos critérios de pertencimento ao grupo, independente de idade, local de nascimento ou moradia.

Ainda com base no Relatório Arruda (2010), o grupo faz tradicionalmente roças de toco ou de coivara, adaptando-se às condições naturais e sociais. Começa a brocar a roça no mês de junho, entre setembro e outubro tira a madeira e varre o aceiro para evitar que o fogo se espalhe. Em outubro faz a queimada, mas preservando a mata. No mês de janeiro e fevereiro se inicia o plantio das roças, no caso de algumas culturas, como feijão, milho, fava, mandioca, andu, melancia, maxixe, abóbora, jerimum e cabaça. Antes de fazer as queimadas, fazem um aceiro varrido em torno da roça para evitar que o fogo se alastre pela vegetação além da área da roça. Em caso de fogo, eles mesmos apagam, nas áreas de queimadas procuram deixar em pé e preservar as madeiras de lei. As áreas de cultura são usadas para pequenas roças.

¹⁸Para Raffestin a territorialidades é “como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema” (RAFFESTIN, 1993, p.160). Elas apresentam-se cada vez mais variantes, mutáveis. Constituídas de relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas com a exterioridade. A tradição americana define territorialidade como “um fenômeno de comportamento associado à organização do espaço em esferas de influências ou em territórios nitidamente diferenciados, considerados distintos e exclusivos, ao menos parcialmente, por seus ocupantes ou pelos que os definem” (RAFFESTIN, 1993, p.159).

As melhores áreas para plantio, segundo os quilombolas, são: terra de sertão, terra preta, terra escura, áreas de barro vermelho para plantio de milho, feijão e fava. Áreas de baixio e de barro vermelho com seixo de pedra também são boas para plantar feijão, milho e fava. Essas são tidas como terras boas para a agricultura. A presença de algumas espécies de árvores, como marmeleiro e sabiá (com espinho e sem espinho), também indicam que a terra é boa e fértil, segundo a cultura local. Já terra que tem jurema não é boa para o plantio, segundo os quilombolas, pois traz alguns males para as plantas (MARQUES, 2010, p.91-92).

Antes quando vivia no Alto dos Grossos, a vida social da comunidade comportava um direito de uso do território para fins de produção de roças familiares. O uso do território tradicional era livre, porém se respeitava algumas regras comunitárias. Não se precisava pedir autorização para os “donos” da terra. A terra é considerada de uso coletivo, porém o grupo familiar que desenvolve uma roça em um determinado local, passava a ter o direito de uso daquele local. A terra não lhe pertence, mas o direito de uso é adquirido pelo trabalho e pelo suor derramado naquele local. Direito respeitado por todos. Se outra pessoa ou família quisesse utilizar futuramente aquela área teria que pedir autorização para o grupo que a utilizou anteriormente. Esse direito não equivale à posse ou propriedade, até porque a terra continua sendo uma posse coletiva, mas o indivíduo ou família que lhe atribuir um caráter produtivo passa a ter a preferência no direito de uso de seus recursos naturais, podendo até cercar a área, desde que fossem exclusivamente as áreas de plantio ou de pasto. Somente essas áreas podem ser cercadas, as demais permanecem abertas para uso comum do grupo, que as utilizam para a caça ou a criação de animais na solta.

Isso nos mostra que esses autores, imprimem sua vontade em um determinado território, como defende o geógrafo suíço: “O espaço é um lugar ou campo de possibilidades” (RAFFESTIN, 1993, p.148), o indivíduo tem poder de decidir, interferir, construir ou destruir um determinado espaço ou território, pode decidir ligar certos pontos ou não, a intenção é sempre do sujeito que vive e deseja colocar suas questões sobre o espaço.

As atividades de broca e de derrubadas são consideradas atividades exclusivamente de homens, enquanto os homens brocam as mulheres carregam as madeiras para os “aceiros” da roça, a fim de serem utilizadas futuramente na construção das cercas. As mulheres participavam e ainda participam de todas as fases de produção de uma roça, exceto quando estão grávidas, quando têm crianças pequenas para cuidar ou quando já estão com idade avançada (MARQUES, 2010, p.92-93).

O trabalho coletivo desenvolvido aprofunda as relações territoriais, são esses também componentes constitutivos da identidade coletiva, tradições como estas, além de realçar,

reafirmam essas identidades. Não basta apenas que um sujeito firme ou negue sua identidade étnica, é indispensável que esta identidade seja referendada pela coletividade.

As relações são constituídas de limites, estes são vividos, consumidos e, portanto, fazem parte das questões territoriais, dos nossos jogos de reprodução social, produção, troca e consumo, tais demarcações dos limites não são processos naturais, pelo contrário, são processos de interesses e muitas vezes conflituosos, processos de negociações que muitas vezes divergem, mostrando insatisfação e outras vezes recriando novos territórios e novos limites. “Destruir ou apagar os limites antigos é desorganizar a territorialidade e, em consequência, questionar a existência cotidiana das populações” (RAFFESTIN, 1993, p.173). O limite é, portanto, uma classe, um conjunto cuja fronteira é um subconjunto, na verdade, a fronteira se insere numa categoria particular, pois os estados-nações tomaram-na como um sinal, no sentido pleno e próprio do termo, como tal uma fronteira é manipulada como um instrumento para comunicar uma ideologia.

Segundo o geógrafo Raffestin (1993) o espaço¹⁹ é anterior ao território, são os indivíduos que territorializam o espaço a partir de suas ações, vontades, construções, por exemplo, as rotas, estradas de ferro, canais, rodovias, circuitos comerciais e bancários, todas estas produções e modificações do espaço refere-se ao processo de territorialidade, ou seja, é um espaço onde o autor projetou algo, seja energia ou informação. O território se forma a partir do espaço, embora alguns geógrafos, ao fazerem uso dos termos espaço e território, tenham criado confusões, privando-os de distinções importantes e necessárias.

Depois que as famílias quilombolas da comunidade Sítio Arruda foram expropriadas da sua terra de origem, Sítio Coqueiro, para o Sítio Arruda, em meio à preocupação de construir um teto, plantar e colher o sustento familiar, o lazer era algo associado a ter o que comer e ter onde dormir. Um grupo de jovens organizou-se e fizeram de uma pequena área um campo de futebol no fundo de uma casa, jogar futebol às tardes, depois que chegavam da roça, era mais do que uma diversão, momento de lazer, era onde eles recarregavam suas energias para o próximo dia de trabalho. Seu Severino, ex-presidente da Associação da comunidade e atual vice-presidente, conta que ele e o irmão mais velho gostavam muito de bola, mas seu irmão só

¹⁹O espaço é, portanto, anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é de certa forma, “dado” como se fosse uma matéria-prima. Preexiste a qualquer ação. “Local” de possibilidades é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um autor manifesta a intenção de dele se apoderar. Evidentemente, o território se apoia no espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve um campo de poder. (RAFFESTIN, 1993, p.144).

jogou até 1990, foi quando o álcool o afastou do prazer de jogar bola e posteriormente levou à morte.

Antes era 120 tarefas, aí agora nós já tem onde trabalhar, antes nós num tinha, era só o quintal de nós mesmo...o campo era da comunidade, isso era de minha época, eu e um irmão fizemos, ele já morreu, que era o mais velho. Toda vida nós gostemos de esporte, nós morava lá no Coqueiro... aí quando nós viemos pra cá, eu piquinho... ele butava eu pra jogar no meio dos grandes, ele achava que eu era bom, né? Eu jogava muita bola, aí era uma mata ali, uma mata pura, aí tinha uma capuerinha lá...aí lá fizemos assim na base desse terreiro pra nós brincar, aí ele jogou até a era de 90, ele abandonou, o álcool tomou de conta (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

O consumo do álcool entre jovens quilombolas é uma prática bastante comum em muitos grupos, mas raramente percebemos discussões que abrange essa realidade. Na expressão do senhor Severino “o álcool tomou de conta”. É necessário investigar a história de vida deste personagem para compreendermos como o álcool passou a ser utilizado na localidade. É importante ressaltar também que, dependendo da forma como o uso do álcool é realizado, pode ocasionar graves problemas de saúde, de sociabilidade individual ou coletivamente. Mas não podemos deixar de considerar também que, por vezes, o uso pode estar relacionado às várias dificuldades, inclusive socioeconômicas na grande maioria. São vários contextos e motivos que precisam ser analisados, levando em consideração o cotidiano dessa população rural, entre elas prática de sociabilidade, falta de serviços de saúde. É preciso lembrar ainda o quanto as questões étnico-raciais são pouco consideradas na saúde e as discriminações e opressões sofridas por efeito desses fatores. A existência de bares nas comunidades, ou locais próximos a elas, influência bastante o consumo de bebidas alcoólicas, geralmente são esses os únicos locais de sociabilidade, descontração que o grupo tem. E não só nos bares, pois o uso é comum também no meio familiar. A aguardente²⁰ de cana, entre outros tipos de bebidas alcoólicas, esteve presente, ela integrou o meio social de quilombolas, além de ser responsável também por sua inserção na dinâmica social (SILVA, MENEZES, 2016).

É ressaltado por Bonnemaison que o território é também espaço social e espaço cultural. “O espaço social é produzido; o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em

²⁰Na realidade, a aguardente foi o produto que intermediou um amplo movimento, que tinha em sua extremidade a captura de povos inteiros para serem escravizados e, na outra, a exploração destes (já na condição de escravos). Podemos perceber como a questão social foi responsável pelo uso de álcool no contexto quilombola e continua sendo, a partir dos problemas que atualmente se fazem presentes nesse contexto e que podem repercutir no uso dessa substância, a exemplo de como já mencionamos aqui os fatores socioeconômicos (SILVA, MENEZES, 2016.p.496).

termos de organização e de produção; o segundo, em termos de significação e relação simbólica. Um enquadra; o outro é portador de sentido” (BONNEMAISON, 2002, p.104).

Contudo espaço e território não podem ser dissociados: o espaço é errância, o território é enraizamento. O território tem necessidade de espaço para adquirir o peso e a extensão, sem os quais ele não pode existir; o espaço tem necessidades de território para se tornar humano. Existe aí uma espécie de relação dialética, pois cada um dos dois termos é, ao mesmo tempo, complemento e portador de significados contrários (BONNEMAISON, 2002, p.129).

Seu Sebastião, até mesmo depois de casado, passava dias fora participando de campeonatos de futebol nas localidades vizinhas, mas desde os anos de 1997, 1998, vem atuando como treinador dos dois times da comunidade, o das crianças e o dos jovens. A prática de exercícios físicos, além de saudável, foi uma forma de afastar as crianças e jovens do mundo do álcool, drogas e dar continuidade a algo que seu irmão gostava tanto, mas perdeu por causa do álcool. Ao entrevistar faço a seguinte pergunta: Como o senhor enxerga as drogas? “Rapaz, nessa parte eu mesmo num sei nem o que é. Agente vê falar, graças a Deus que essa equipe aqui num aprecia isso aí não, o negócio e só trabalhar, desenvolver e bater uma bolinha, eles gostam de farra também” (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

É importante porque eles gostam do esporte, já vem dos mais velhos, eles são mais viciados do que nós, de primeiro nós só jogava nos finais de semana e eles trabalham o dia e tem uma quadra ali atrás do colégio e eles jogam toda tarde, aí tem dois dias, quarta e na sexta que eles vão treinar lá na Lagoa Grande (localidade vizinha). Na época veio esse colégio e a gente era o canto que tinha pra receber, era aquele local ali (campo de futebol) eles acharam ruim, os jogadores do time, mas aí a gente num ia perder, uma obra por um campo, aí agora dia 15 de dezembro nós recebeu esse terreno aí que era do INCRA, passou pra nós, aí o prefeito prometeu de mandar a máquina (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

O depoimento do senhor Severino enfatiza o lúdico, o lazer, a sociabilidade. Os laços de uma comunidade étnica passam por esse momento de ócio, camponês não só trabalha, também se diverte, “farra”, na expressão de Severino. O direito ao lazer é uma questão fundamental, tanto quanto a conquista de sua terra, é um direito necessário que as comunidades quilombolas precisam ter, muitas vezes em consequência das inúmeras dificuldades e falta de políticas públicas, acaba sendo colocado em segundo ou terceiro plano, ou até mesmo são vistos como desnecessários. Os órgãos responsáveis nem sempre reconhecem o lazer como fator importante para desenvolvimentos do grupo. Existem tantas penúrias, inúmeras carências que afetam o dia-a-dia dessas localidades. Identificar essas deficiências, avaliar as possibilidades,

já é um primeiro passo para implantar políticas públicas, ou para superar essas deficiências organizacionais que dificultam avanços significativos dentro das localidades quilombolas. Além do mais, os municípios, na grande maioria das vezes, não engajam adequadamente esses grupos em seus programas políticos, melhorando as condições de esporte, lazer, transporte e consequentemente a saúde.

O local onde funcionava o campo de futebol, utilizado como distração para os mais jovens e onde aconteciam os treinos dos times da comunidade, foi cedido para construção da Escola Quilombola do Sítio Arruda. Conquista importante, já que na comunidade funciona apenas uma pequena escola chamada Santa Verônica, em homenagem a uma das moradoras mais idosas da comunidade, inclusive é vó do vice-presidente, o senhor Severino Caetano. A escola funciona como creche, possui somente uma sala de aula e uma cozinha, atende no turno da manhã e tarde, os alunos que cursam o Ensino Fundamental I e Fundamental II são obrigados a dirigir-se para o distrito vizinho, Pajeú. Os que cursam Ensino Médio, profissionalizante ou outros, deslocam-se para o município de Araripe, ou outras localidades como Campos Sales, Crato, Juazeiro. Sendo o espaço um lugar de possibilidades, a decisão do grupo foi a destruição do campo de futebol para construção da escola, isso só demonstra o quanto o espaço está sempre predisposto a mudanças, transformações que tornam um território em constantes variações. A escola quilombola do Sítio Arruda objetiva atender os alunos da comunidade e localidades vizinhas.

As práticas de sociabilidade, embora fossem momentos raros, estavam presentes não apenas na comunidade Sítio Arruda, mas na comunidade Carcará também.

No meu tempo de adolescência, era um tempo muito bom a gente brincava nos terreiros do Toré, tinha muita brincadeira, a do galhinho de milindra, brincadeira do boi, graças a Deus aqui tinha muita brincadeira, na época da gente, tinha uma época de barriga seca, mas o negro, por ser tão forte, quando chegava à noite que o frio corria dava vontade de brincar parecia ter almoçado e jantado (SEBASTIÃO, 2016).

Na expressão do senhor Sebastião, “a gente brincava nos terreiros do Toré, tinha muita brincadeira, a do galhinho de milindra, brincadeira do boi”. É por meio destas práticas que atribuímos significado ao território e às relações territoriais.

Segundo Raffestin “A representação é um conjunto definido em relação aos objetivos de um autor. Não se trata, pois do “espaço”, mas de um espaço construído pelo autor, que comunica suas intenções e a realidade material por intermédio de um sistema sêmico” (RAFFESTIN, 1993, p.147). Dessa forma podemos afirmar o quanto os membros, os líderes da

comunidade Sítio Arruda atuam e são protagonistas do seu próprio lugar. Eles imprimem sua decisão sob o território, ainda que de forma mínima. “Imaginar uma representação estável é imaginar a imobilidade, portanto a morte ou a entropia do autor” (RAFFESTIN, 1993, p.147). Os espaços, lugares, dados só adquirem valor através dos significados e representações que atribuímos a eles. É por isso que as questões territoriais são entrelaçadas às relações de poder, é preciso, pois, compreender que o espaço representado é uma relação e que suas propriedades são reveladas por meio de códigos e de sistemas sêmicos. “Portanto, o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e /ou vivido. É, em suma, o espaço que se tornou o território de um autor, desde que tomado numa relação social de comunicação” (RAFFESTIN, 1993, p.147).

Dessa maneira a escola quilombola do Sítio Arruda, projeto que está em andamento, é imagem de representações do espaço. O espaço onde encontrava o campo de futebol antes, não é mais só um espaço representado, mas um território construído que apresenta memórias individuais ou coletivas do grupo. Entretanto, esse território foi destruído e em cima dele projetado um novo território, a Escola quilombola. Deste modo percebemos o quanto o território sofre mudanças e novas identidades são moldadas com o passar do tempo. “As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições” (WOODWARD, 2014, p.33).

O próximo capítulo apresenta, aspectos culturais da identidade negra nas comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará, tendo como base o conceito de identidade, do sociólogo Stuart Hall (2014). Ao analisar as propostas, ações presentes na Lei. Nº 10.639/03 e no Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013), percebo o quanto o ensino da história e cultura afro precisam avançar e se fazer presente nas práticas educacionais nas escolas quilombolas das referidas localidades, Potengi e Araripe. A grade curricular escolar que deveria incluir a história local e fazer aproximação com a comunidade está ausente dessas discussões. Os líderes têm reivindicado e cobrado isso da escola, entretanto, o que percebo é um ensino sendo pensado ainda de forma muito tímida. Há muitas dificuldades a serem superadas, mas acredito que o primeiro passo é repensar o próprio currículo escolar e introduzir a história e cultura africana na sua matriz curricular, “e segundo, compreender que o espaço em que a escola está situada é um quilombo e está compreensão precisa estar além do espaço físico, precisa ter a “cara” da comunidade, as crianças e seus antepassados precisam se sentir representados” (SANTOS, NUNES, 2015, p.10).

O currículo nessas localidades quilombolas, além de ser um documento de extrema relevância, é uma expectativa educacional importante no processo de construção e fortalecimento da identidade do grupo.

O processo de reconhecimento de um grupo como remanescente de quilombo tem centralidade na sua história, na manifestação dos laços de identidade com o território e com a ancestralidade. A identidade de um grupo social liga-se diretamente à sua memória. Por isso o próximo capítulo busca apresentar os componentes da identidade a partir da memória coletiva do grupo.

Sobre isso Pollak (1992) ressalta que a construção da identidade é um fato referencial que se faz por meio da negociação direta com outros.

[...] a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata de memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade [...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

Entender os mecanismos construtores da identidade de determinado lugar é entender sua dinâmica espacial, as redes que se entrecruzam por meio das relações estabelecidas. As inter-relações só existem num espaço de pluralidade, em que não há nada dado de forma definida, reconhecer a diversidade, a coexistência de outros com trajetórias históricas específicas, é reconhecer o espaço de trajetórias que atravessam, se conectam e se desconectam, formando assim o espaço a partir dessas relações.

CAPÍTULO III. MEMÓRIA E COMPONENTES IDENTITÁRIOS

De acordo com as ideias defendidas no livro do sociólogo Stuart Hall (2014), “*A Identidade Cultural na Pós-modernidade*”, as alterações acabaram provocando uma “Crise de Identidade”, fragmentando o entendimento do sujeito moderno sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca. O autor apresenta três concepções diferentes de identidade, do qual chamou a primeira de sujeito do iluminismo, aquele indivíduo centrado, racional que apresenta uma identidade fixa desde seu nascimento até a sua morte. A segunda, *sujeito sociológico*, aquele que passa a refletir sobre a complexidade do mundo moderno ao seu redor, buscando compreendê-lo a partir da sua interação com o outro e, conseqüentemente, passar a existir o terceiro, o *sujeito pós-moderno*, cuja identidade se constrói no decorrer da história, sendo ela inconstante, instável e assim sendo a pessoa poderá adotar identidades diversas em momentos diferentes.

Segundo o mesmo autor, o fenômeno da globalização não é recente, sendo necessário compreender o espaço-tempo para entender a questão da identidade, e coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Hall ainda enumera possíveis conseqüências que estão relacionadas à construção da identidade, são elas:

1-As identidades nacionais estão se deslocando sobre as identidades, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”. 2-As identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização. 3-As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades híbridas estão tomando seu lugar (HALL, 2014, p.40).

Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólico. Hall se apoia em Giddens²¹ (1990), quando ressalta que há uma separação entre espaço e lugar. Esses termos eram amplamente coincidentes nas sociedades pré-modernas, mas em decorrência da modernidade ocorre uma separação entre ambos, pois o lugar encontra-se cada vez mais vulnerável e exposto às influências sociais externas, emergindo assim uma tensão entre o local

²¹Anthony **Giddens** é um sociólogo, conferencista e professor britânico. É reconhecido por sua Teoria da Estruturação, por sua visão holística das sociedades modernas. Foi um dos pioneiros do conceito de Terceira Via, é considerado um dos maiores colaboradores modernos no campo da Sociologia. Disponível em: https://www.ebiografia.com/anthony_giddens/. Acessado em 02/04/2017.

e o global na construção da identidade. A globalização pode até ser a força predominante dos nossos tempos, mas isso não apaga a importâncias dos lugares.

Os lugares permanecem fixos, nele que temos “raízes”. Entretanto o espaço pode ser “cruzado” num piscar de olhos por avião a jato, por fax ou por satélite... As identidades nacionais permanecem fortes, especialmente com respeito a coisas como direitos legais e de cidadania, mas as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornado mais importantes colocadas acima do nível da cultura nacional, as identificações globais começam a deslocar e, algumas vezes, a apagar as identidades nacionais (HALL, 2014, p.42).

Os laços de identificação são moldados com o passar do tempo através das relações construídas ou desconstruídas pelos fatores globais e tantas outras influências internas e externas.

Conforme a geógrafa Doreen Massey (2008)²², o espaço é apresentado como “produto de inter-relações”, seu propósito foi estabelecer uma nova ideia de espaço diferente da abordagem pensada pelos ocidentais na modernidade e pós-modernidade. Propõe pensar o espaço como “esfera da possibilidade de existência da multiplicidade”, sempre em construção e, portanto, aberto, inacabado. Os espaços e os lugares são produtos de relações sociais, muitas vezes conflitantes e desiguais que está sempre em construção. Dessa forma, para construir uma narrativa comprometida, é preciso levar em consideração os componentes que cercam os lugares, ou como diz Massey (2008) as “coleções de histórias”.

Segundo Tomaz Silva (2014), identidade e diferença são resultados de atos de criação linguística, não são do mundo natural ou transcendental, mas cultural e social. Fabricamos, produzimos, criamos, a cada ato de linguagem estamos criando uma identidade e diferença, que resultam de um processo simbólico e discursivo e constituem não apenas uma relação social, mas também uma relação de poder. Uma vez que está relacionada à forma pela qual a sociedade produz e utiliza as classificações, é mais um sinal de poder de hierarquização. “Como sabemos desde o início, a diferença é parte ativa da formação da identidade” (SILVA, 2014, p.84). Há uma crise não apenas pessoal, mas de modo global, as identidades estão entrando em colapso e novas estão sendo forjadas, muitas vezes por meio da luta e da contestação política. Não podemos pensar separadamente identidade e diferença, pois ambas estão relacionadas, ligadas, associadas a sistemas de representação, são dependentes. “É por meio da representação, assim

²²Se o espaço é, sem dúvida, uma simultaneidade de histórias-até-então, lugares são, portanto, coleções dessas histórias, articulações dentro das mais amplas geometrias do poder do espaço. Seu caráter será um produto dessas intenções, dentro desse cenário mais amplo, e aquilo que delas é feito, mas também dos não-encontros, das desconexões, das relações não estabelecidas, das exclusões (MASSEY, 2008, p. 190).

compreendida, que a identidade e diferença adquirem sentido. Representar significa dizer: essa é a identidade” (SILVA, 2014, p.91).

Primeiramente, a identidade não é uma essência: não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definida, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. As identidades são instáveis, contraditórias discursivas e narrativas (SILVA, 2014, p.96).

O próximo subtítulo valoriza as memórias coletivas do grupo a fim de apresentar os aspectos culturais das referidas comunidades, Sítio Arruda e Carcará.

3.1 ASPECTOS CULTURAIS DA IDENTIDADE NEGRA NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS SÍTIO ARRUDA E CARCARÁ

A História Cultural, nas últimas décadas, alcançou o estatuto de uma das áreas mais promissoras da pesquisa histórica, a ponto de se tornar área de concentração de diversos programas de pós-graduação. Segundo Peter Burke (2005)²³, pensar sobre a nova história e a NHC é pensar para além de uma virada cultural, nas quais temas inconcebíveis antes de 1980 ganharam destaque nas produções como a violência medo, inveja, choro, fazendo surgir também novos problemas e objetos de estudo.

Segundo Ronaldo Vainfas (2009), a historiografia produzida nos últimos vinte anos nos centros acadêmicos do Brasil traça uma visão panorâmica da abordagem cultural. Ele analisou os debates conceituais acerca da história cultural no Brasil e suas relações com a história das mentalidades francesa e a micro história italiana.

Com base no relato do senhor Severino, residente na comunidade Sítio Arruda há mais de 32 anos, nos reforça o quanto os laços de identificação estão estreitamente ligados aos lugares. Os espaços e os lugares são produtos de relações sociais, muitas vezes conflitantes e

²³Para Burke (1997), a Nova História Francesa fundamentou sua ambição, não apenas na descoberta de novas questões, mas no desenvolvimento de novas abordagens e métodos. Ela propiciou novas questões, por exemplo, Braudel pesquisou a história da cultura material na década de 60 e seus seguidores deram continuidade nos estudos sobre alimentação, habitação, vestimentas, seguindo a direção de Georges Duby e Philippe Ariès. A história da família foi desenvolvida de maneira mais ampla incluindo a história da vida privada, corpo, amor, sexualidade, e a história das mulheres, com o acoradar do movimento feminista, temas começaram a ser estudados não apenas do ponto de vista econômico, mas cultural também.

desiguais que está sempre em construção. Dessa forma, para construir uma narrativa comprometida, é preciso levar em consideração os componentes que cercam os lugares, ou como diz Massey (2008) as “coleções de histórias”.

Nasci no Coqueiro dia 10/08/68, eu morei até os doze anos lá, cum doze anos eu vi pra cá, pro Sítio Arruda, viemos de lá em 1883, depois que eu cheguei aqui eu viajei pro Goiás, fiquei seis meses fora, aí retornei, aí pronto num viajei mais não. Eu gosto de morar aqui, pra mim aqui é bom demais, lá onde nós morava mesmo, passou de 10 anos sem pisar é difícil eu ir lá, aqui eu gosto demais... aqui chega um final de semana, tirando as vezes deu de ir pro Araripe, eu estando em casa, tirando as vezes de estar na roça, eu num saio pra canto nenhum, aqui é tudo sobrinha e tio e primo, aqui tem poucos de fora que entrou (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Mais isso não implica dizer que os laços de identidade com o Sítio Coqueiro (lugar de origem) do grupo Sítio Arruda sejam insignificantes, pelo contrário, os laços podem ser até mais expressivos. Como reafirma Hall (2014), a particularidade de cada lugar não pode ser desconsiderada, pois estes são componentes constitutivos da identidade nacional que está vinculada aos lugares, aos eventos simbólicos, histórias particulares. “Elas representam o que algumas vezes é chamado de uma forma particularista de vínculo ou pertencimento” (HALL, 2014, p. 44).

Os critérios de pertencimentos de ambas as comunidades estão estritamente relacionados com a terra, com o modo de produção, até porque a terra nessas localidades é um bem de uso coletivo. Conforme o líder comunitário quilombola da Comunidade Carcará:

Os critérios são a pessoa mesmo, agente e igualmente está no estatuto, quem diz que é quilombola são as pessoas, não importa a qualidade, pode ser alvinho dos olhos verdes, se ele diz: eu mesmo sou negro, tenho essa qualidade aqui, mas sou negro. Quem somos nós para dizer que não? Que assim como existe, né, a discriminação nossa, de alguém chamar nós de negro, é o branco dizer que corre sangue de negro nele também, pra nós dizer que não, vai ser discriminação também. Nós vamos pagar na mesma moeda, pode ser alvinho, pode até morar fora, chegou, casou com alguém de dentro da nossa comunidade ou até mesmo não casou, mas tá morando e for bem habitado dentro da nossa comunidade, voltado à gente, estou aqui, quero fazer parte. Quem vai dizer que não? Ser um quilombo significa várias coisas, né? Cause que ser um quilombo e fazer parte de um quilombo ele tem que deixar muitas coisas pra trás, qual que é as coisas? É o orgulho, tem muita gente por ser negro tem vergonha de dizer que é negro, tem muitos que andam se escondendo por conta da qualidade, e se ele fosse branco ficava era se amostrando, são muitas coisas que não faz se um quilombo numa localidade, porque quando a gente diz assim: eu sou um quilombola, eu sou negro, você está se afirmando, certificando que é negro, que é quilombola, porque é um peso, pra você dizer, como muitas vezes aí eu tenho chegando em locais grande, cheio de gente e dizer eu sou negro. O sangue que corre aqui é negro

e ter o orgulho de ser negro, é muito complicado, por isso que eu disse que tem que deixar muitas coisas pra trás (SEBASTIÃO, 2016).

A questão da identidade tem início quando o indivíduo começa a se identificar e passa a ter orgulho da sua etnia. Além do mais, a identidade da população negra brasileira está pautada em um complexo processo, tendo em vista que está relacionado à negação e ao mesmo tempo à afirmação do ser negro (a). Em consequência do histórico sofrido no período escravagista e pós-abolição na sociedade brasileira, a identidade da população negra está em constante processo de construção e reconstrução. O testemunho fala de identidade negra no quilombo Carcará, “quem diz que é quilombola são as pessoas”. É o grupo que se autorreconhece enquanto membro de uma comunidade remanescente de quilombo. Em seguida recebem a declaração por escrito, a Fundação Palmares inscreve o grupo no Cadastro Geral e emite a declaração de autorreconhecimento. A certificação é uma etapa e conquista muito importante para o grupo, é o primeiro passo para a regularização fundiária das comunidades, além de possibilitar a participação dos quilombolas em ações de políticas públicas do governo federal, como bolsa família, Fome Zero, Luz para Todos, programas de habitação e saúde da família.²⁴

De acordo com a expressão do senhor Sebastião “Ser um quilombo significa várias coisas, né? ”, “Ser um quilombo e fazer parte de um quilombo ele tem que deixar muitas coisas pra trás”. A conquista de seus direitos, a luta pelo reconhecimento de existência social, política e cultural vem desde o século XIX, em meio à sociedade preconceituosa, assumir a identidade negra é uma luta, “porque é um peso” encarar e viver em uma sociedade que não aceita cotidianamente a população negra enquanto sujeito social, sujeito de direito. Encarar essa realidade, como diz o senhor Sebastião, tem que ter muito orgulho, deixar a vergonha, o medo de lado para viver sua negritude.

Como relata Waldeci Chagas, em meio a tudo isso, a população negra passou a negar sua etnia e viver escondida por trás de nomenclaturas como pardo, moreno e crioulo. Sem necessariamente esse fato significar falta de consciência, mas como uma estratégia, “tática para se beneficiar, e ser socialmente aceito, visto que desde a época da escravidão os pardos e crioulos eram mais aceitos que o (a) negro (a)” (CHAGAS, 2009, p.03).

Os critérios de pertencimento da comunidade Sítio Arruda são dois: parentesco consanguíneo (de nascimento) e parentesco afim (de casamento ou união matrimonial), pela

²⁴A certificação de comunidades remanescentes de quilombos pela Fundação Cultural Palmares teve início com a aprovação do decreto nº 4.887/2003, que visa garantir a essas comunidades a posse da terra e o acesso a serviços de saúde, educação e saneamento. Conhecer mais através do site da Fundação Palmares: <http://www.palmares.gov.br/?p=3500&lang=en>.

qual a comunidade foi formada devido às relações matrimoniais formais e informais. Pertencer e fazer parte de algo, adotar regras, participar das decisões, inclusive a participação efetiva na Associação Quilombola, além da boa convivência, é necessária respeitar as normas estabelecidas pela comunidade.

Tendo como base o Relatório Antropológico da Comunidade Sítio Arruda, quando alguém de “fora” do grupo passa a morar dentro da área da comunidade e aceitar suas normas, “ela também se torna um membro deste grupo, mesmo quando o sujeito se afasta da comunidade, seja por motivo de estudo, tratamento de saúde, ou questão de trabalho, ao retornar, continua fazendo parte da comunidade” (MARQUES, 2010, p.77-78).

A gente considera cuma uma família, né? As vezes casa com uma prima, sobrinha, aí a gente considera como uma família só. É porque é assim quem vêm de fora a gente num é associado antes de completar seis meses, né? cum seis meses que ele está na comunidade, a gente vê que ele continua, a gente vai e coloca ele na associação, aí pronto só trabalhar, antes de seis meses o cabra num associa não (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Só é permitindo a filiação na Associação Comunitária Sítio Arruda após seis meses de convivência com o grupo, enquanto isso é permitindo a participação nas reuniões, trabalhar nas terras. Passado esse período, se não ocorrer nenhum empecilho, ou desavença que venha impedir a união do grupo é feito o cadastro na Associação.

A nossa identidade está associada a outras identidades e posições que assumimos e passamos a nos identificar, “elas são formadas relativamente a outras identidades relativamente ao “forasteiro” ou ao “outro”, isto é, relativamente ao que não é” (WOODWARD, 20014, p. 50).

A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou homossexual”, “sou homem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente (SILVA, 2014, p.73).

Questões como estas vêm ganhando cada vez mais destaque nas produções contemporâneas, trazendo à tona uma crise da identidade, exigindo novas ações e reafirmações das identidades individuais e culturais. O chamado “multiculturalismo” apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e diferença” (SILVA, 2014, p. 73).

Segundo Peter Burke (2005), refletir sobre a história cultural é dedicar-se às diferenças, aos conflitos existentes em meios às tradições culturais. Sobre isso Tomaz Silva (2013) expõe que as diferenças estão sendo constantemente produzidas e reproduzidas através de relações de poder, estão interligadas de modo que nenhuma cultura é superior à outra. O que existem são culturas diversificadas com características próprias resultantes de meios geográficos, condições ambientais e histórias diferentes. Já não podem ser concebidas fora dos processos linguísticos de significação, não é uma característica natural, a diferença é discursivamente produzida.

O multiculturalismo tem recebido críticas, algumas de conservadores que acreditam que valores da nacionalidade, família, da herança comum estão sendo violados. No sentido que propõe substituir o estudo de obras consideradas de excelência da produção intelectual ocidental pelas obras consideradas intelectualmente inferiores, produzidas por representantes das chamadas “minorias” negros, mulheres, homossexuais. “Num currículo multiculturalista crítico, a diferença, mais do que tolerada ou respeitada, é colocada permanentemente em questão” (SILVA, 2013, p.88).

Em decorrência da morte de alguns líderes idosos da Comunidade Arruda e da migração do grupo, algumas práticas desapareceram e outras continuam inativas entre elas as incêlências,²⁵ as novenas e a festa de São Francisco, os tocadores de pife “Existia o finado Zé Cruz era quem tocava pife, e tocava assim nas novenas, quando era pra festejar, mas esses que tocavam pife já se foi” (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

Os mais véios tinha um pessoal aí que tocava pife, zabumba, triângulo, mas esse mais novo num pegou essa profissão não, rapaz era porque de primeiro os véios tocavam pife, né? Aí tinha meu tio que batia no pandeiro, meu irmão que batia na zabumba, tinha um tio meu que tocava no triângulo, aí os outros num aprendeu, nenhum aprendeu tocar no pife, aí acabou, mas também toda noite era forró, esses mais véio tocava pife, dançava até 20, 21 e 22 horas da noite, toda noite, gostava, até eu também gostava de dançar, mas os mais véio morreu, acabou a cultura ninguém aprendeu, meu tio aqui acolá que ainda toca pandeiro, ele se lembra, aí mete o farrapo, todo mundo participava, as mulheres e os homens todos dançavam, eles ficavam batendo, você jurava que

²⁵As incêlências são lamentos, celebrações, canções entoadas por mulheres conhecidas por carpideiras ou cantadeiras de excelências. Elas marcam o momento da morte e possuem a função de celebrar, encomendar a alma e velar o morto. Segundo Câmara Cascudo, essas canções eram cantadas sem acompanhamento instrumental “em uníssono em série de doze versos ritualmente” (CASCUDO, 2001:218). Também chamadas de reza de defunto, juntam-se às Incêlências, os benditos, os ofícios, a salve-rainha assim como as rezas tradicionais as Ave-marias e Pai Nossos, escolhas que dependem do devoto-defunto ou das pessoas que são responsáveis por puxar a reza (MORAIS, 2011, p.1).

era uma banda que tava tocando, enchia o terreiro aí, com o pessoal dançando (SOUSA, Severino Caetano, 2016).

Com base no entendimento de que o ser humano é um ser histórico-cultural, as festas, as manifestações culturais e artísticas nas comunidades quilombolas, trazem uma gama de significados, além de constituírem momentos de distração, são também momentos de aproximação, já que estes resultam também em espaços de informações e vivências coletivas, o que favorece e revigora a construção da identidade sociocultural dos atores sociais envolvidos. “Todo mundo participava, as mulheres e os homens todos dançavam [...] enchia terreiro aí com o pessoal dançando”. Desta maneira, os significados atribuídos às danças, os momentos festivos nessas localidades se justificam por fazerem parte de um sistema de representação, que compõe sua cultura, bem como suas experiências intersubjetivas.

Em casos de doenças os membros das comunidades recorrem à medicina popular tradicional, baseada na utilização de ervas medicinais, garrafadas, benzedeiras, curandeiros e mães-de-santo. A partir dos depoimentos colhidos e das conversas informais com as lideranças, uma das explicações para existência de diversas práticas culturais nas comunidades quilombolas, seja através do hibridismo cultural, configura-se em várias relações conflituosas existentes. Sobre isso o pesquisador Silva afirma que:

Não se pode esquecer, entretanto, que a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização analisados pela teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada (SILVA, 2000, p. 87).

Os membros da comunidade Carcará mantêm ativas duas práticas culturais, um grupo de mulheres que dançam o Toré, Dona Bizunga lidera informalmente o grupo que atualmente é composto por 15 mulheres e 5 pré-adolescentes. A dança é uma herança da cultura indígena e miscigenação brasileira. A outra prática é um grupo de homens que tocam pife, organizado pelo senhor Marzim do pife, esposo da senhora Carvalho, conhecida como Bizunga. No grupo prevalece o desejo de dar continuidade às manifestações culturais e conquistar mais participantes, fortalecendo assim essa prática, esse desejo aparece especialmente na fala de Dona Bizunga: “Inicialmente eram homens e mulheres, hoje só as mulheres participam”. Não há distinção de gênero, qualquer pessoa pode participar. A mais nova integrante do grupo chama-se Maria, têm sete anos, sobrinha da dona Bizunga, e relata que se sente muito bem

dançando. Pergunto se ela deseja continuar dançando quando se tornar mocinha, mulher, quem sabe repassar um dia para um filho, ela sorrir e diz que sim.

FIGURA 6.
APRESENTAÇÃO DO GRUPO DE MULHERES DO TORÉ NA COMUNIDADE
CARCARÁ.



FONTE: Acervo da Comunidade Carcará. Local casa do líder Sebastião Viera da Silva.

As brincadeiras que a gente brincava era essa do Toré, que chamava Criajuna de Couro, marcou minha vida porque a gente brincava muito, num brincava de dia não, mas tirava a noite toda brincando, até às doze, onze horas no meio do terreiro, aí era muito bom. Momento bom, tia Juana de Couro, mãe de ti Claudio, ela que me ensinou essa brincadeira... E vem de geração pra geração, aí ela faleceu, aí fiquei mais velha, aí eu disse homi eu vou é renovar essa brincadeira, aí eu renovei, aí hoje tem 15 mulher brincando a dança do Toré, quando criança nós tudo brincava, meu irmão, minhas primas, minhas tias, era criança com jovens e adultos, tudo brincava... É uma brincadeira de roda, todo mundo vai tirando aquelas outras da roda e dançando todo mundo, todo mundo participa se quiser... Tudo por cabeça, os versos de primeiro que tia Juana dizia pra gente sair passando de geração pra geração (CARVALHO, 2015).

Os versos entoados pelas mulheres são criados por elas mesmas, individualmente ou coletivamente, enquanto vai se formando uma grande roda ao som do pequeno grupo de pife, as mulheres começam a cantar as canções, muitas delas retratam questões do cotidiano, das relações amorosas, sociais, culturais.

Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu,
Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu,
Pimenta do reino é preta, mas põe dicurmer gostoso,
Meu benzim também é preto, mas tem o olhar dengoso,

Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu,
 Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu
 Eu plantei e samiei carrapicho no vestido,
 Coisa feia é pra eu achar homem casado inxerido
 Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu,
 Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu
 Dentro do meu peito tem garrafinha de vitrém,
 Um melzinho açucarado pra boquinha do meu bem
 Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu,
 Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu
 Lá vem a garça voando com uma tisoura no pé,
 Cortando calça pra homem e cueca pra mulher (CARVALHO, 2015).

Essa cantiga parece nos alertar sobre os valores da população negra, é como se nos ensinassem: olha lá aquele moço, ele é preto e tem seu valor, “Manaer, manaer, manaer, olha o homem do boneu, Pimenta do reino é preta, mas põe dicurmer gostoso”.

Negros também amam, também têm uma identidade étnica, uma identidade amorosa: “meu benzim também é preto”. O trabalho, o assédio sexual também é retratado, “Eu plantei e samiei carrapicho no vestido; Coisa feia é pra eu achar homem casado enxerido”. A história escravagista desse país contribuiu para construção de estereótipos, ainda muito presentes no cotidiano da sociedade brasileira, os corpos das mulheres negras são constantemente hipersexualizados, muitas vezes de uma forma extremamente agressiva e desumana.

A afirmação da cultura cearense enfrenta hoje dificuldades para superar o imaginário ideológico negativo que insiste em negar a cultura e participação da população negra na formação da nossa identidade coletiva. Segundo Cunha Junior (2011), os reisados, as congadas não são reconhecidas como parte integrante da cultura do Ceará, pelo menos na literatura, mas o fato é que existem vários elementos da cultura negra presentes na nossa alimentação, música, linguagem, religião, por exemplo, as Irmandades de Pretos presentes em diversas cidades cearenses, os maracatus na cidade de Fortaleza, o próprio grupo de Toré na comunidade Carcará comprova essa relação cultural.

A ideia de cultura está atrelada também ao território de modo que “é pela existência de um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre cultura e o espaço” (BONNEMAISON, 2002, p. 101-102).

A territorialidade é compreendida pela relação social e cultural que o grupo sustenta com a ligação de lugares e roteiro que constitui seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira. Existem povos que desconhecem a noção de fronteira, mas isso não significa dizer que eles não tenham um território, é um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser reflexo de apropriação ou extensão de exclusão do estrangeiro (BONNEMAISON, 2002, p.99-100).

Na comunidade Arruda o grupo pratica, de forma dominante, um conhecimento religioso baseado no catolicismo camponês tradicional do século XIX, “que se caracteriza por práticas, rezas e rituais religiosos que tiveram sua origem na religiosidade medieval portuguesa da época da colonização” (MARQUES, 2010, p. 80).

Como a imagem a seguir mostra as religiões de matrizes africanas sofreram um processo de hibridização e, aos poucos, foram incorporando práticas religiosas características do catolicismo. Embora não tenha nenhum templo católico na comunidade Sítio Arruda, muito menos uma prática coletiva da religião, há projetos em vigor para construção de uma capela. Quando desejam participar de uma missa, realizar batizados, casamentos, a população se desloca para cidades vizinhas como Araripe, Salitre ou Campos Sales.

FIGURA 7.
PRÁTICA RELIGIOSA PRESENTE NA COMUNIDADE SÍTIO ARRUDA



FONTE: Álbum Viagem Fotográfica-Seção Religiosidade, Sítio Arruda- Araripe-CE. 2015.

Em especial a imagem apresenta especificidade da região do Cariri, particularmente da Cidade de Juazeiro do Norte, terra do Padre Cícero Romão Batista, sua imagem aparece em destaque no altar ao lado do ícone de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do Brasil e popularmente conhecida como Nossa Senhora Aparecida. O padre Cícero é considerado "santo popular" para muitos fiéis católicos nordestinos, todos os anos acontecem romarias em homenagem a ele que atraem milhões de romeiros. As flores representam a delicadeza e o cuidado com o altar,

lugar sagrado”, símbolo de devoção, zelo e gratidão. Na foto ao lado esquerdo apresenta mais ícones²⁶ de santos, São Lazaro, São Jorge conhecido por muitos como “Santo guerreiro”.

Nessa religiosidade característica de um ambiente rural tradicional, as práticas religiosas são reelaboradas a partir da mistura de crenças portuguesas, africanas e indígenas. Há pessoas que acreditam nas práticas religiosas de matriz afro-brasileira, como rituais de umbanda. Segundo seu Antônio José do Nascimento, antigamente quando moravam no Coqueiro havia uma mãe-de-santo, do povoado Facão, conhecida como Dona Amélia, que ia para o Coqueiro de vez em quando realizar rituais de umbanda.

Há também uma crença predominante em orações fortes, as quais são patrimônio de alguns quilombolas mais antigos, tidos como curandeiros ou videntes. Esses rezadores populares ou curandeiros têm a fama de serem capazes de se protegerem contra qualquer perigo e de curar qualquer tipo de doença com o uso de tais orações fortes. Um exemplo dessa crença é dado pela secretária da Associação Quilombola, Dona Maria de Fátima Lourenço Bispo, ao afirmar que na comunidade há uma rezadeira com um grande poder de cura, chegando a curar até pessoas com problemas mentais.

De primeiro eu rezava as novenas de São Francisco aqui, depois eu deixei, juntava muita gente, porque assim, chegava àquelas moças, os rapazes iam era brincar de passeio, isso aquilo, aí eu ficava injuriada com aquilo, o povo vem rezar, num quer rezar, vão é brincar de passeio, eu vou deixar de festejar São Francisco, quando eu quiser eu mando celebrar a missa pra eu que é mió. Tá cum bem uns dez anos que deixei de festejar [...] aprendi com a cabeça mesmo, já rezei aqui pra dentro, mas agora eu num rezo mais não, eu rezo assim em criança de quebrante, mal olhado, vinte caído [...] Às vezes ficava admirado porque eu rezava e ficava bom (os moradores da comunidade), mas hoje eu num rezo mais, minha cabeça num dar mais não. Aqui eu só rezei numa mulher dali, passei pra ela um bucado, ela reza agora, ela num é nada minha não, só porque ela era doente demais, vinha gente até do Piauí pra cá, eu não tenho mais força pra retirar essas coisas não, porque a gente sofre muito, aí eu num quero mais rezar não (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

Os remanescentes consideram Dona Francisca Claudine da Conceição uma curandeira poderosa, capaz de curar e de afastar encostos (ou espíritos ruins) das pessoas, fato que já teria ocorrido anteriormente. Entretanto, devido a sua idade avançada, esse costume deixou de ser

²⁶Segundo o Padre Paulo Ricardo de Azedo Jr. Ícones e ídolos são duas imagens, mas com sentido diferentes, um ídolo é uma criatura colocada no lugar de Deus, imagem que eu tiro Deus verdadeiro de lado e coloco um Deus falso no lugar. O ícone é uma imagem utilizada como uma janela para se aproximar de Deus. Uma das questões não é acabar com as imagens como muitos defendem, mas atribuir à devida atenção e que atitude tomamos em relação a elas. Conhecer mais através do site: https://www.youtube.com/watch?v=f_Cf7Bh-lhg. Acessado em: 16/07/2016.

praticado há mais de vinte e um anos, segundo a mesma, foi também uma forma de se proteger desses espíritos, uma vez que se encontra sem forças para lutar contra e se proteger.

Segundo Kathryn Woodward (2014), uma representação bem interpretada pode constituir identidades individuais ou coletivas, elas são componentes importantes que não podemos deixar de dar atenção.

As representações incluem as práticas de significados e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. E por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos (WOODWARD, 2014, p.18).

Há dois momentos festivos marcantes dentro da comunidade Carcará, o primeiro acontece no mês de junho, A festa de Nossa Senhora Aparecida, padroeira da comunidade, na qual realizam leilões para arrecadar verbas, esses fundos são revertidos para dentro da própria comunidade, inclusive já compraram parte dos materiais para construção da associação comunitária. O outro momento acontece especificamente no dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Nesse dia é tradição do grupo se deslocar para a fazenda ou casarão do Inficado, no município de Assaré-CE, onde acontece a missa, realizada em memória dos afrodescendentes que ali viveram.

Nas comunidades não há hospital ou posto de saúde, para cuidar dos doentes recorrem primeiramente à utilização dos remédios caseiros, prática tradicional e muito comum especialmente, em comunidades quilombolas.

Faço chá, eu criei cinco fios, era difícil eu levar pro hospital... Eu fazia melado, faço mistura de nove mistura, hoje a gente chama lambedou, cura gripe, ruquidão, dor de guela, e aquele negócio é bronquite armado, eu curei meu menino tem dezessete ano, eu curei o bronquite armado dele em casa... Eu butei a rapa do juá, pedra do tabuleiro [pedra branca], malva do reino, crista de gala, cebola, carro santo, flor de catingueira, hortelã, cimente de amburana, aí cozinhei tudo, cuei, butei açúcar dentro, butei pra ferver, fez aquele melão bem grosso, enchei o vidro, passou sete dia de baixo do chão enfiado dentro do buraco, quando foi nos sete dias eu tirei, deixei esfriar, passou dois dias de um dia pro outro, aí eu fiquei dando as colher de mel pra ele, curou tá aí hoje. Outra coisa que os mais véi ensinou: tirar a coreia do peba, a pintinha dele [parte íntima do peba] aí butei pra secar, toreí, fiz um chá abafado três vez pra ele beber. Ficou bonzim, bonzim. Num podia tomar banho com água quente, hoje faz tudo (CARVALHO, 2015).

Ainda sobre os conhecimentos tradicionais, o líder da comunidade Carcará reforça que:

Eu tenho ali umas cascas de pau de molho pra eu tomar, se chama sofre dos rins quem quer aqui encontrar esse pau, mas esse veio do estado do Goiás. É o outro e a semente do pau de ferro, dizem que é muito bom para dor na coluna, eu tô tomando, tô me sentindo bem. Aí já evita da pessoa sair de madrugada, né? Aqui a gente utiliza muito, pra verme, dor de barriga, a Barbosa, o carro santo, mel, tem a casca da catingueira também, casca de aroeira pra inflamação, tanto faz se por dentro como por fora, têm aquele ali que eu trouxe do Goiás, a amora, agente planta tudo pertinho de casa mesmo. Eu sou evangélico, mas num deixo de usar a medicina do mato, a pessoa tem que usar, têm muitos que dizem assim, mas fulano é evangélico e deixou de usar, se a pessoa deixou é por causa de muita ignorância. Mas deus vai fazer tudo pela gente, na verdade é, Jesus Cristo ele é tudo na nossa vida, na bíblia Deus manda agente fazer uma parte, que a outra quem faz é ele. A medicina e as autoridades, tudo é constituído por Deus, aí a partir do momento que você deixar (de utilizar os remédios caseiros) tem uma doença e não procura também o médico é ignorância. Aqui tem uma igreja, Congregação Cristã no Brasil, há dois anos, eu, meu pai, uma irmã, tem mais ou menos umas 31 pessoas participando (SEBASTIÃO, 2016).

Como percebemos o conhecimento popular está presente na cultura brasileira, assim como na comunidade Carcará. Há centenas de anos os tratamentos tradicionais vêm sendo repassados de pais para filhos, muitos problemas de saúde resolvem-se bem por meios dos hábitos e crenças tradicionais, e outros apenas podem ser resolvidos com tratamentos modernos, contudo é necessário respeitar os hábitos e as tradições locais da população. “Plantar aqui, a gente planta a arruda, o alecrim, planta hortelão, planta a malva do reino”, são práticas como essas que fortalece a identidade local.

De primeiro as doenças que agente tratava era só com remédio do mato mesmo, num tinha história de doutor, lá no coqueiro agente num procurava doutor, só era assim remédio do mato, se adoecia um mínimo fazia chá de imburana de cheiro, torrava aquela imburana de cheiro, pisava, fazia chá cum air, cuentro, dentro os carosinhos, cum isso a gente ia se tratando [...] plantar aqui a gente planta, planta o arruda o alecrim, planta hortelão, planta a malva do reino, quando as vezes dá uma gripe, eu faço o lambedor de malva, a gente tira as folhas da malva, lava bem lavadim, cabar vai butando na panela bem limpa e vai butando açúcar nas folhas, bota até cubrir as camadinhas, aí bota no fogo e cobre, ali ela desmancha todinha que ela tem água, desmancha, aí quando a gente tira tá feito o lambedor, aí põe num vidro quando tá frio, esfria, põe numa colher e dá, pode dar uma colher, duas ou três por dia, num te problema não, num ofende não. A gente sente uma dor vai faz um chá de alecrim, põe a água no fogo, vai bota o alecrim num copo, bota a água fervendo dentro e abafa, quando tira, bota um pouquinho de açúcar e toma, hortelã também é bom pra gente fazer chá, é bom até pra pressão, a gente tira três folinhas ou quatro, faz um chazinho e toma, se quiser coloca açúcar (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

Ainda conforme Dona Francisca a utilização de remédios caseiros tem diminuído na sua casa. Desde 2010, a comunidade vem sendo assistida por uma enfermeira que faz uma visita

mensalmente, embora não exista um posto de saúde, o médico realiza consultas na casa do enfermo. Isso possibilitou aos moradores, e especialmente Dona Francisca, um contato maior com medicamentos farmacêuticos, um dos motivos em especial, que fez com que essa prática viesse diminuir, foi o medo de misturar tratamentos tradicionais com medicamentos farmacêuticos, já que a mesma faz uso de remédios controlados. Como ela diz: “hoje é até difícil fazer um chá, por causa que eu tomo remédio de farmácia, eu tenho medo de misturar [...] o tempo mudou e as doenças também” (CONCEIÇÃO, Francisca Claudine, 2016).

Pensar sobre o papel das mulheres nas produções e nos processos de transferência cultural, mestra, lideranças religiosas, rezadeiras, parteiras, mezinheiras, é dar visibilidade ao protagonismo feminino nas produções culturais brasileiras, esse protagonismo é muito raro nos escritos historiográficos, fato esse, que precisa ser repensado. É imprescindível refletirmos como as mulheres tem sido representada nos vários campos artísticos ao longo da história. É fundamental o desenvolvimento de ações que promovam a valorização do gênero feminino é reconheçam suas contribuições nos diversos espaços, valorizando o seu papel e desconstruindo estereótipos negativos.

Em um estudo realizado em Salvador sobre fatores de risco, uso de medicações e vias imunológicas relacionadas à asma, destacaram-se o *Allium sativum* (alho), que teve a maior frequência de utilização na preparação dos remédios caseiros (25%), seguido da *Allium cepa* (cebola, 19,74%). “Medicinas alternativas e complementares (MAC), dentre elas os produtos naturais, são utilizadas por cerca de 80% da população mundial, o que as tornam um importante componente do sistema de saúde de diversos países” (COSTA, 2010, p.4).

Quando os remédios caseiros não resolvem, recorrem para as localidades vizinhas, como relata o seu Sebastião:

Tá vendo aquela motinha ali, ali é uma ambulância, é um jumento, já teve dia, deu dar três viagens na rua com criança, hoje não, porque dentro da comunidade já tem muita moto, uns olham pelos outros, né? Daqui pra rua é uns 13 a 14 quilômetros, se fretar um carro é R\$80,00 reais cada frete e têm deles que quer cobrar muito mais, dependendo do horário. Aí a gente tem que rezar pra doença vir de manhã, que é pra pagar mais barato, porque se for a meia noite o cabra tem que dizer num entre aqui agora não, deixe pra manhã cedo. O dinheiro está pouco, num vem não (SEBASTIÃO, 2016).

Na comunidade Arruda, os membros mais idosos contam algumas histórias sobre a existência de seres encantados, espíritos e visagens, que se manifestam tanto no Coqueiro, como no Sítio Arruda. Contam também histórias de lobisomens, que aparecem com certa frequência

nos caminhos da comunidade e que são exemplos da crença na transformação de pessoas em animais.

De acordo com antigas tradições populares era comum sempre que morria alguém na comunidade Arruda ver a prática de *ritual de velório*, como orações, benditos, incelências²⁷, cantos fúnebres, o corpo era carregado a pé até o cemitério, por dois ou três grupos de quatro homens, que revezavam ao longo do caminho, enquanto isso as mulheres cantavam os benditos e as incelências, essa prática deixou de ser comum, segundo informações contidas no Relatório Antropológico da comunidade Arruda.

O defunto ainda é, de certo modo, homem social, assim cabe aos vivos cuidar dos seus mortos, são destinadas às mulheres o papel de preparar, lavar e velar os defuntos. O canto entoado pelas mulheres segue o número de nove a doze repetições, essas incelências vão tomando espaço no passar das horas do velório e são adaptadas à chegada e à saída do corpo. Toda essa preocupação em cuidar do morto reflete a fé das carpideiras e dos indivíduos no *post-mortem*, assegurado pelas canções e principalmente pela teia de solidariedade e de amizade que envolvem o corpo.

Segundo Santos (2013), os mortos que não recebem orações, viram almas penadas. Portanto, cabe aos vivos, sobretudo aos parentes mais próximos, rezarem para se livrarem da alma penada que pode assustar a família. O imaginário popular considera que os compromissos com os rituais em torno da morte são compromissos de família. Sendo assim, quando as famílias não fazem os rituais para os mortos, eles retornam para cobrar as devoções.

A etnia compõe o primeiro encontro, o primeiro choque. É em seu seio que se forma e se perpetua o conjunto de crenças, rituais e práticas em que baseiam a cultura, permitindo os grupos se reproduzirem, ela existe inicialmente pela consciência própria de si e de sua produção cultural. Os conceitos de etnia e território são os que conduzem a abordagem cultural, sendo necessário aprofundar seus significados. “Parece que uma etnia só se mantém se sua territorialidade estiver preservada” (BONNEMAISON, 2002, p.10). A etnia é vista aqui como grupo cultural, sem ela não há cultura, nem visão cultural, ela elabora cultura e sua essência constitui a identidade da etnia.

²⁷As incelências são termos específicos da religiosidade nordestina. O termo começou a ser utilizado no século XIX, quando alguns penitentes vieram da Europa catequizar os índios do Cariri, Sul do Ceará. Os penitentes eram religiosos que até pouco tempo se autoflagelavam para livrar a alma dos pecados. Com o passar do tempo, as mulheres, que antes eram limitadas a cantar em velórios, passaram a levar adiante a tradição dos penitentes na região. Conhecer mais <http://g1.globo.com/ceara/nosso-ceara/noticia/2012/09/tradicao-das-incelencas-e-perpetuada-por-mulheres-no-ceara>.

O conceito de etnia pode ser concebido como um campo de existência e de cultura, vivido de modo coletivo por um determinado número de indivíduos... A territorialidade emana da etnia, no sentido que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial-dito de outra forma, um território (BONNEMAISON, 2002, p.96-97).

Para essas “etnias modernas” o território não apresenta o mesmo sentido que havia para as civilizações tradicionais, mas possuem suas especificidades, lugares e espaços privilegiados, códigos, registros, consciência coletiva, maneira de viver seus lares, competições de poder no interior desses grupos modernos. “Na sociedade moderna urbanizada, o que se tem como etnia são grupos complexos de contornos mutantes, eles mesmos estratificados em uma infinidade de microgrupos que possuem cada um, seu tipo de discurso” (BONNEMAISON, 2002, p.95).

A cultura penetra o espaço, desenha no solo uma semiografia feita de um entrelaçado de signos, figuras e sistemas espaciais que são a representação. O território é vivido, é afetividade, subjetividade, lembra as ideias de diferença, de etnia e de identidade cultural. Na sociedade tradicional, o território responde a duas funções principais: uma de ordem política, a outra de ordem cultural, ou seja, segurança e identidade. O território se constrói ao mesmo tempo como sistema é símbolo, sistema, porque ele se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo.

3-2 CURRÍCULO, IDENTIDADE E EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA

O Brasil, historicamente, apresenta um caráter ativo diante da discriminação e do racismo que alcança a população afrodescendente brasileira até hoje. O Decreto nº 7.031-A, de 6 de setembro de 1878, instituía que os negros somente podiam estudar no período noturno e diferentes táticas foram preparadas para impedir o ingresso pleno dessas populações aos bancos escolares. Depois da promulgação da Constituição de 1988, o Brasil buscou efetivar a condição de um Estado democrático de direito; cidadania e dignidade humana, contudo, ainda possui uma realidade marcada por atitudes subjetivas e práticas preconceituosas, que ao longo da história vem enfrentando dificuldades para o acesso e permanência nas escolas.

A educação é essencial no processo de desenvolvimento de qualquer sociedade, por meio dela abrem-se os caminhos para a ampliação da cidadania de um povo. Infelizmente os

dados gerais apontam desigualdades entre brancos e negros não só no âmbito educacional, mas também indicam omissões e carências de políticas específicas que revertam o atual quadro.

Definida na Constituição de 1988 como direito de todos e dever do Estado e da família, a educação é tema recorrente nos debates e nas decisões do Congresso Nacional, academias e profissionais comprometidos, que acreditam na educação como caminho seguro para o desenvolvimento e transformação da sociedade.

Um importante avanço e marco na história da educação brasileira aconteceram em 2014, quando o II PNE (2014-2024) foi implementado por meio da promulgação da Lei nº 13.005 de 2014, no mês de junho. Entretanto, é necessário fazer investimento direto na educação pública, construir novos paradigmas educacionais, que tenham por objetivo maior garantir ao conjunto da população brasileira o acesso pleno a uma formação integral e de qualidade, em todos os níveis da educação básica e superior. O PNE é certamente o principal instrumento das políticas educativas para o próximo decênio, o que nos leva a indagar a respeito da sua utilidade, seus princípios, metas e estratégias, sendo indispensável alçar reflexões a respeito da sua condição de instrumento de política educacional, já que é uma ferramenta voltada para a construção do futuro da nossa educação. Assim como é o PNE, são as Diretrizes curriculares Nacionais (DCN), os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e para que o desenvolvimento do processo ensino aprendizagem ocorra por compreensão é necessário também atuar junto das políticas educacionais, políticas curriculares e assim repensar nossas práxis educacionais.

FIGURA 8:
ESCOLA SANTA VERÔNICA, SÍTIO ARRUDA, MUNICÍPIO DE ARARIPE-CEARÁ.



FONTE: Acervo fotográfico da pesquisadora.

A imagem retrata a Escola Santa Verônica, localizada na comunidade Sítio Arruda, município de Araripe, é uma escola de pequeno porte, composta por apenas uma sala de aula, uma cantina, um banheiro unissex, uma sala em que funciona a secretaria escolar, diretoria, etc. A escola ministra apenas educação infantil, ela é basicamente um espaço improvisado pelos pais da comunidade para receber suas crianças do infantil I e II. Para cursar o ensino fundamental, as crianças da Comunidade Sítio Arruda se deslocam para escolas do Distrito Pajeú, que fica a cerca de 3 km da sede da comunidade. E para cursar o ensino médio, os adolescentes precisam se deslocar para escolas da cidade de Araripe. O percurso é feito pelo transporte municipal de Araripe.

O lugar onde está localizada a sede da escola Santa Verônica funcionará um posto de saúde, projeto previsto para o final do ano de 2017, assim que a construção escola da comunidade for concluída.

A Escola de Ensino Fundamental Maria Virgem da Silva, situada no sítio Caracará, Zona Rural de Potengi, foi fundada em 2 de junho de 2012, com objetivo de suprir as carências da comunidade quilombola Carcará e demais vizinhas. O nome Maria Virgem foi uma homenagem a uma das antigas moradoras da comunidade Carcará. Vale salientar que a referida comunidade já foi reconhecida pelo Governo Federal como Remanescente de Quilombolas, em torno disso muitos programas e projetos já foram e continuam sendo desenvolvidos na comunidade para uma melhor qualidade de vida dos seus habitantes. A instituição oferece Educação Infantil, anos iniciais, e até o 6º ano dos anos finais do Ensino Fundamental. A referida escola possui uma Unidade Executora agregada ao Conselho Escolar da instituição, sendo a Uex, responsável pela utilização dos recursos orçados para a mesma e suas devidas prestações de conta.

De acordo com Art. 3º:

A EEF Maria Virgem da Silva, como instituição educacional tem por finalidade ministrar a educação básica nos níveis: educação infantil, ensino fundamental, conforme a legislação educacional vigente, proporcionando o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (REGIMENTO ESCOLAR-ESCOLA MARIA VIRGEM, 2017, p.3 apud SILVA, 2015, p.5).

Conforme o plano anual da escola Maria Virgem (2017), o corpo docente está dividido da seguinte forma: três professoras de Educação infantil, seis professores dos anos iniciais e 7º ano. No Núcleo Gestor: uma diretora, uma coordenadora, um secretário escolar. Os demais funcionários estão assim distribuídos: seis auxiliares de serviços gerais, seis merendeiras e um

porteiro. O perfil dos nossos alunos é bastante heterogêneo, pois atendemos estudantes do Caracará, bem como de outras localidades, (Rosário, Emparedado, Lagoa do Barro, Marmeleiro, Mandante, Alto do Gato, Veneza, Volta, Cachoeira, Salgueiro e Barreiros) são estudantes, na sua maioria filhos de agricultores.

De acordo com dados institucionais, no ano de 2014, a escola assistiu 102 famílias, atenderam 165 alunos, 31 deles de quatro localidades vizinhas, sendo 91 alunos matriculados no período da manhã e 77 no período da tarde. As aulas têm início às 07:00h da manhã e termina às 11:00h. O turno da tarde inicia às 13:00h e termina às 17:00h.

FIGURA 9:
INTERIOR DA ESCOLA MARIA VIRGEM DA SILVA, SÍTIO CARCARÁ,
MUNICÍPIO DE POTENGI-CE.



FONTE: Acervo fotográfico da pesquisadora.

De acordo com o Núcleo Gestor da escola Maria Virgem, o processo de construção do Projeto Político Pedagógico (PPP) levou em consideração as discussões e propostas de trabalho de todos os profissionais da escola, juntamente toda a comunidade escolar, tendo em vista as necessidades e aspirações dos seus alunados. Utilizou-se de várias ferramentas, dentre elas o PDDE Interativo e o SISP – Sistema de Informatização e Simplificação de Processos, entre os anos de 2013 a 2016, a fim de realizar um diagnóstico da Instituição e a obtenção de um ensino referencial de qualidade.

Ao elaborar este documento, a escola busca destacar a função principal da instituição que é cuidar e educar, consolidando, desta forma, o seu papel social e viabilizar o sucesso educacional das crianças e adolescentes assistidas, preservando o bem-estar físico e mental, assim como estimulando o seu

aspecto cognitivo, emocional e social (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, MARIA VIRGEM. 2016 - 2020. p.1)

Sabe-se que o PPP é um documento flexível às mudanças, a escola tem autonomia para modificar, reelaborar, adaptar sempre que julgar necessário, ele precisa de revisões e planejamentos constantes. Assim como o conhecimento que não é pronto e acabado, mas que está em permanente avaliação e reformulação. “Não deseja a Escola tornar este documento um manual de ação pedagógica, mas a proposição de um caminho aberto, para ser enriquecido pela dinamicidade da prática, tanto nos aspectos estruturais, como nos conteúdos e metodologias educacionais praticadas” (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO, MARIA VIRGEM. 2016 - 2020. p.1).

O PPP tem como base a política educacional vigente, preconizada pelo Ministério da Educação e na contribuição de pensadores, tais como, Piaget e Vygotsky. Ele está respaldado na Resolução 451/2014 do Conselho Estadual de Educação / CEE – CE, em consonância com o disposto na Constituição Federal, Artigo 206 a 208, Inciso IV, Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, em conformidade a Lei nº. 8.069/90, Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei 12.796/2013 e Planos Nacional, Estadual e Municipal de Educação.

Desde 2013 a Escola Municipal Maria Virgem da Silva vem prestando atendimento à clientela infantil e dos anos iniciais do Ensino Fundamental, situação que lhe rendeu o Prêmio Escola Nota Dez, no ano de 2014, por intermédio da Lei Estadual 15.052, que disciplina o *Prêmio Escola Nota Dez* e revoga a legislação anterior. Outros Programas são existenciais na Instituição como suporte direto ao processo ensino e aprendizagem, oriundos do Governo Federal por meio do MEC – Ministério da Educação e FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, como o PDDE (Programa Dinheiro Direto na Escola) PDDE Estrutura (Escola do Campo) e PDDE Educação Integral (Programa Mais Educação), todos com legislação específica.

De acordo com PPP, a escola pensou a organização das turmas da seguinte forma: pela manhã oferece o Ensino Infantil III e 1º, 2º e 3º ano do ensino fundamental I. No turno tarde, oferece Infantil IV e Infantil V, além do 4º, 5º e 6º ano do Ensino Fundamental II. São seis salas de aula, a lotação varia entre 11 a 26 alunos por sala, sendo as menos lotadas 1º e 2º ano, com média de 11 e 12 alunos, e as turmas do 3º e 4º ano com média de 22 a 26. Partindo da necessidade de mais um espaço físico para prática docente, foi feito o remanejamento das obras literárias para o laboratório de informática, passando funcionar o laboratório de informática e sala de leitura num mesmo espaço. Entretanto, o núcleo gestor alega que não houve prejuízo

para ambos os setores. As demais salas de aulas são amplas, claras, com capacidade para acolher o número de alunos que a escola recebe.

No entanto, percebe-se um agravante na estrutura das salas no que diz respeito às janelas envidraçadas, que segundo os relatos, na 2ª (segunda) metade do ano torna os ambientes muito quentes e ensolarados, necessitando que sejam postas cortinas e climatização nas salas. A infraestrutura possibilita o desenvolvimento das atividades pedagógicas e o relacionamento com as famílias, contudo, ainda deixa muito a desejar, tendo em vista as necessidades de instalações elétricas, hidráulicas, bem como, na pintura, quadra coberta. Embora a comunidade disponha de uma quadra, quase não é aproveitada para a prática esportiva em consequência da alta temperatura, passando a funcionar no período diurno. A comunidade escolar dispõe de energia elétrica, água (que agora está sendo trazida pelo carro pipa, pois da rede pública não chega em quantidade adequada para nossa demanda).

De acordo com a Lei Nº. 9394/96, art. 24, inciso I, fica estabelecida a carga horária anual mínima de 800 horas, distribuídas por no mínimo de 200 dias letivos, excluído o tempo reservado aos exames finais, quando houver.

Segundo o Art. 4º do Regimento escolar, o ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

- a) liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
- b) pluralismo de ideias e concepções pedagógicas;
- c) garantia da qualidade da ação educativa, com vistas ao desenvolvimento integral do aluno;
- d) respeito à liberdade e apreço à tolerância;
- e) valorização do profissional da educação;
- f) valorização da experiência extraescolar;
- g) vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais (REGIMENTO ESCOLAR-ESCOLAMARIA VIRGEM, 2017, p.3).

Não há como repensar a educação em qualquer que seja sua modalidade sem refletir sobre a complexidade da temática currículo, ele requer cuidado e atenção, não apenas pelos pesquisadores do campo, mas de toda a sociedade. Afinal “o currículo é sempre o resultado de uma seleção” (SILVA, 2013, p.15).

Segundo Flores, o conhecimento repassado em sala de aula, na grande maioria das vezes desconsidera as memórias africanas e americanas, conseqüentemente o que se percebe amplamente é uma necessidade de políticas públicas em relação à aplicação da Lei 10.639/2003. “Os anos passam, as décadas se sucedem e o século XXI avança, mas a cultura

escolar e a visão eurocêntrica curricular permanecem sedimentadas como se fossem situações naturais” (FLORES, 2014, p.100).

Como percebemos nas figuras 8 e 9 há uma disparidade educacional nas comunidades quilombolas de Araripe e Potengi, mesmo com o território definido pelo INCRA, os quilombolas da localidade Arruda sofrem com a falta de políticas públicas. A titulação territorial foi uma conquista importante para comunidade, entretanto, não é o fator único e exclusivo para o seu desenvolvimento. Haja vista que o projeto escolar quilombola ainda não saiu do papel.

De acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, o ensino deve fundamentar-se na memória coletiva; nas línguas referentes; nos marcos civilizatórios; nas práticas culturais; nas tecnologias e formas de produção do trabalho; nos acervos e repertórios orais; nos festejos, usos, tradições e demais elementos, conforme o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; na territorialidade.

O Ministério da educação - MEC possui ações, através do Plano de Ações Articuladas (PAR), para garantir que os sistemas de ensino (estaduais e municipais) incluam as escolas localizadas em Comunidades Remanescentes de Quilombos nas demandas relacionadas à infraestrutura, à formação de professores e às aquisições de materiais didáticos específicos. Dessa forma, a implementação da Lei. Nº 10.639/03 nas escolas quilombolas deve considerar as especificidades desse território.

A Lei nº 10.639/2003, sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, completou em 2016,13 anos. Ela altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Dessa forma a LDB passou a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Revisões nas propostas curriculares e formações de educadores têm ocorrido na legislação, pensando em proporcionar educação inclusiva aos indígenas, negros, comunidades remanescentes de quilombos, trabalhadores do campo, pessoas com deficiência, entretanto, é necessário assumir a diversidade nas práticas cotidianas.

Assumir a diversidade é posicionar-se contra as diversas formas de dominação, exclusão e discriminação. É entender a educação como um direito social e o respeito à diversidade no interior de um campo político” (está cada vez mais presente no cotidiano e nos espaços destinados à formação do docente (GOMES, 2007, p. 4).

A obrigatoriedade de inserção de História e Cultura Afro-brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores, ampliar o foco dos currículos escolares para diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira. É preciso ter clareza que o Art.26 A, acrescido à Lei.9.394/1996, provoca bem mais do que inclusão de novos conteúdos, exige que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimentos de ensino, condições oferecidas para aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecida pelas escolas.

O Grupo de Valorização Negra do Cariri- GRUNEC²⁸, que ao longo de sua história e de seus integrantes vem pautando na região do Cariri e no Ceará a discussão sobre etnia e muito particularmente vem discutindo, desde 2003, a implementação da lei 10.639/2003 como possibilidade de tirar da invisibilidade e trazer à luz da sociedade a verdadeira presença do povo negro, do povo africano na construção da nossa sociedade. Nestes poucos mais de 10 anos de sua fundação, o GRUNEC tem fomentado, apoiado, estimulado e provocado a sociedade e o poder público na aplicação de políticas públicas que favoreçam parcela da sociedade, tentam colocar os 52% da população brasileira que, segundo o IBGE, se autoproclamam como negros ou afrodescendentes. Tais iniciativas, só para ilustrar, passam pelo empoderamento das mulheres e o apoio a suas lutas, fortalecendo e estimulando o povo de religião de matriz africana em seus movimentos contra a intolerância religiosa, realizando o mapeamento das comunidades remanescente de quilombo no Cariri, fato este inédito na história do Ceará, onde já se reconhece, a nível nacional, a presença de quilombos em nossa região, entre tantas outras ações.

²⁸O GRUNEC atua juntamente com a parceria da Universidade Regional do Cariri-URCA junto à reitoria e ao centro de história, à FUNDAÇÃO ARARIPE, à ACB – Associação Cristã de Base e à CARITAS, à ASA – ASSOCIAÇÃO DO SEMIÁRIDO.

A luta não cessou com implantação da Lei 10.639/2003, é necessário mais do que afrontar esse modelo de educação eurocêntrica impregnada nas práticas escolares. Um fator importante para construção de educação quilombola significativa é a participação da própria comunidade na elaboração e implementação de sua própria educação. Acredito que, talvez, esse seja o caminho para construção de uma educação mais democrática, incluí-los como sujeitos ativos e formadores nesse processo educacional, social, cultural.

A partir do relato do Senhor Sebastião, percebemos que a comunidade não se omite diante das discussões sobre o ensino da História e Cultura afrodescendente dentro da própria instituição educacional da comunidade quilombola Carcará.

Eu acredito que dentro da nossa escola tem quer estudar algo que eles possam entender o que significa os negros, é igual muitas e muitas comunidades que já existe escola voltada para os negros, voltadas para os quilombolas né? Por que nós, os negros, temos o direito de ter algo específico para nós, tem que ter uma comida, um cardápio especificamente para os quilombolas, nós sabemos que nas comunidades indígenas, comunidades Ribeirinhas, comunidades afrodescendentes, quem atua dentro dessas comunidades é a Federal. E outra coisa, quem mais olha para essas coisas é a FUNAI²⁹, é quem dá proteção aos índios, aos negros, o conhecimento que a gente tem a gente vai fazendo uma escadinha...É difícil, não é fácil, mas se a gente tá trabalhando é para resgatar algo de bom, isso aí é uma coisa muito boa, nós temos que olhar. Será que vamos alcançar? Não sei, mas nós temos que tentar. Mas a vontade da gente é essa, que nossas escolas sejam voltadas para os negros. Como é que uma comunidade quilombola tem uma escola e não tem a escola voltada para os negros? Não tem a merenda especificamente para os negros? Não tem o atendimento adequado para os negros? E que conhecimento é esse? E que direito é esse que nós conseguiu? Os nossos direitos ser do tamanho dos direitos dos outros? Eu acredito que a mesma coisa da pessoa pular dentro da água, vir nadando e morrer na praia, nadou, nadou, foi uma fera, mas olha onde ele morreu, um dos joelhos para baixo na água, e corpo fora, morreu na praia (SEBASTIÃO, 2015).

O pai de família, mesmo sem ter concluído a 4ª série do ensino fundamental, demonstra ter conhecimento da importância e efetivação das ações contidas na Lei 10.639/2003, especialmente nessas localidades quilombolas. A Lei 10.639/03 propõe novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana, novas emergências surgem na busca de desmitificar o negro sem valor, portanto cabe aos educadores ressaltar, em sala de aula, a cultura afro-brasileira como constituinte e formadora da sociedade brasileira, na

²⁹ A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

qual os negros são considerados como sujeitos históricos, valorizando, portanto, o pensamento e as ideias de importantes intelectuais negros brasileiros, a cultura (música, culinária, dança) e as religiões de matrizes africanas. É fundamental considerar as memórias dos remanescentes, dando visibilidade à história e à cultura.

Quando indago sobre o que fazer para melhorar o ensino e a educação atualmente dentro da escola, o pai de família afirma que:

Mesmo que tivesse aluno de fora, que a gente não quer fazer acepção de ninguém, jamais, mas se tivesse salas voltadas para o ensino daqui, professores voltados para ensinar algo daqui do que nós queremos saber, se nós tivesse algo dessa maneira, que pudesse trazer, pra dentro da nossa escola, professores que soubessem da nossa língua, estudasse, porque têm deles que sabe a língua do negro, sabe do que negro gosta especificamente, se tivesse professor de aula de capoeira, professor para ensinar a dança para as crianças, algo mais pro grupo, pra todo mundo. **Professor e aluno tudo da mesma área, conversando com a mesma língua**, e eu acredito que seria dessa forma. Seria mais uma luta da gente, luta assim, não no sentido de machucar alguém, que a gente não pensa assim, mas algo que beneficiasse todo mundo (SEBASTIÃO, 2015) [grifo nosso].

É preciso sublinhar que a verificação da lei é um caso urgente, uma obrigação que grita aos ouvidos daqueles que entendem a importância e contribuições dos negros na formação da nação brasileira. Repensar sobre os exercícios docentes e conhecimentos educativos é algo indispensável, afinal a escola está inserida dentro do contexto social e para mudá-la é preciso que a sociedade esteja introduzida em um processo de transformações constantes, necessidades como estas emergem cotidianamente, desde que os grupos militantes compraram essa luta nas décadas de 1970, 1980. “Há muitos fios ainda soltos que precisam ser puxados e amarrados para que a Lei nº 10.639/03 se torne realidade em todas as escolas públicas e particulares, como está estabelecido” (RAMOS, 2013, p.111).

Nas escalas há uma carência gritante de matérias didático pedagógicas que contemplem a educação quilombola. Esse material poderia ser útil no ensino de história, nessas comunidades. Ainda que a escola Maria Virgem desenvolva algumas ações, percebe-se que a proposta pedagógica está pautada num currículo universal, de base eurocêntrica. As ações não se caracterizam enquanto uma política pública. O que caracteriza uma política pública? Colocar a educação quilombola no contexto das políticas públicas. A produção do conhecimento deve repensar os meios de formação do docente quilombola também. O trabalho na escola deve ser uma extensão da formação que a universidade oferece, assim como os cursos de educação do campo, programas como O PIBID Diversidade e outros mais.

Segundo Gusmão (2013), a diferença no processo educacional se consolida na prática cotidiana em sala de aula, indagando sobre as histórias de homens simples, conhecendo as falhas nas narrativas históricas na prática do ensino. “Na ausência de formações adequadas de professores, o que sucede muitas vezes, no ambiente escolar, são práticas precisas que se realizam através de jogos, lutas, danças, músicas, comida e religião, práticas muitas vezes compreendidas como sendo “toda a cultura negra” (GUSMÃO, 2013, p.53). Mas será que o ensino ministrado nas escolas definidas como quilombolas é diferenciado? Será que há isenção da história local no currículo escolar da E. E. F. Maria Virgem da Silva e Santa Verônica? Ou o espaço escolar é só mais um espaço de negação da cultura afro-brasileira?

O currículo que a escola Maria Virgem da Silva segue é o mesmo proposto pelo município de Potengi, segundo o núcleo gestor, a história e cultura afro-brasileira são trabalhadas de forma interdisciplinar, especificamente dentro das modalidades do Projeto Mais Educação³⁰. O projeto é mais uma estratégia educacional do governo federal, para ampliação e promoção da educação integral no Brasil. Implantado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secadi), que incorporou em seus desafios a promoção da Educação Integral, e com ela, a expectativa de desenvolver espaços, sujeitos participativos e críticos, envolvidos no processo e oportunidades educativos em benefício da melhoria da qualidade da educação dos milhares de alunos brasileiros. São três modalidades instituídas na escola: 1º Acompanhamento Pedagógico, 2º Cultura e Artes, 3º Esporte e lazer. A primeira desenvolve atividades de reforço escolar nas disciplinas de Português e Matemática, a segunda trabalha com a leitura e o teatro e por último trabalha o atletismo. Inclusive todos os monitores e monitoras são da localidade Carcará.

Sobre a história e cultura local, a diretora ressaltou que: “é tudo muito novo, mas a escola está buscando apoio para desenvolver um trabalho relevante junto à comunidade”. Inclusive relatou que a escola já recebeu duas formações nesse ano de 2017, a primeira realizada no mês de março, direcionada apenas para o núcleo gestor e professores. A segunda realizada

³⁰O Programa Mais Educação foi instituído pela Portaria Interministerial n.º 17/2007 e integra as ações do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), como uma estratégia do Governo Federal para induzir a ampliação da jornada escolar e a organização curricular, na perspectiva da Educação Integral. Trata-se da construção de uma ação intersetorial entre as políticas públicas educacionais e sociais, contribuindo, desse modo, tanto para a diminuição das desigualdades educacionais, quanto para a valorização da diversidade cultural brasileira. Por isso coloca em diálogo as ações empreendidas pelos Ministérios da Educação – MEC, da Cultura – MINC, do Esporte – ME, do Meio Ambiente – MMA, do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS, da Ciência e da Tecnologia – MCT e, também da Secretaria Nacional de Juventude e da Assessoria Especial da Presidência da República, essa última, por meio do Programa Escolas-Irmãs, passando a contar com o apoio do Ministério da Defesa, na possibilidade de expansão dos fundamentos de educação pública.(MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, Disponível em:http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/passoapasso_maiseducacao.pdf. Acessado em 28/05/2017).

dia 24 de maio/2017, período da tarde, foi aberta a toda a comunidade escolar e Carcará. As formações pedagógicas foram articuladas pela professora e pesquisadora Ana Paula, que vem desenvolvendo pesquisas na escola Maria Virgem da Silva, com apoio da Universidade Regional do Cariri-URCA e Universidade Federal do Ceará-UFC. E as formações municipais? Bem, até o momento da entrevista nenhum curso ou formação havia sido proporcionada especificamente sobre a temática cultural em questão.

Sobre o currículo a antropóloga Gomes (2007) afirma que:

Mesmo quando pensamos no currículo como uma coisa, como uma listagem de conteúdo, por exemplo, ele acaba sendo, fundamentalmente, aquilo que fazemos com essa coisa, pois, mesmo uma lista de conteúdos não teria propriamente existência e sentido, se não se fizesse nada com ela. Nesse sentido, o currículo não se restringe apenas a ideias e abstrações, mas a experiências e práticas concretas, construídas por sujeitos concretos, imersos em relações de poder (GOMES, 2007, p.23).

Como percebemos o currículo possui um caráter político e histórico, mediado por relações de poder. Sua abordagem tem sido elemento de atenção do Ministério da Educação, tendo em vista os seus diversos desdobramentos e questionamentos importantes, a fim de alcançar uma educação inclusiva e novas possibilidades de currículo. Será que a construção do currículo leva em conta a construção de conhecimentos, valores, representações e identidades locais? Ou será que as práticas de escolarização estão reafirmando práticas xenófobas (aversão ou ódio ao estrangeiro) racismo (crença na existência da superioridade e inferioridade racial)? A questão do preconceito racial, social, sexual e tantos outros existentes, é uma questão viva nas relações cotidianas, embora as lutas contra o racismo e a segurança dos direitos humanos aos negros,³¹ mulheres e homossexuais, foram alguns dos movimentos mais expressivos durante as últimas décadas, ainda hoje permanecem inúmeros obstáculos a serem superados.

Desde que a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, foi alterada pela Lei nº 12.796, de 4 de abril de 2013, o mesmo passou a vigorar acrescida da seguinte alteração:

³¹Um dos grandes emblemas da luta pelos direitos dos negros foi Nelson Mandela, um dos líderes do Congresso Nacional Africano, que passou 27 anos na prisão por ajudar na guerra contra um dos maiores regimes de segregação racial o Apartheid, que ocorreu na África do Sul, século XX. A população negra enfrentou severas restrições de liberdade e direitos humanos por séculos. Aliás, foi em homenagem a um dos episódios mais tristes e violentos do Apartheid, Massacre de Shaperville, que a Organização das Nações Unidas (ONU) criou o dia internacional contra a discriminação racial, celebrado anualmente em 21 de março. Outros personagens também contribuíram, como Martin Luther King Jr, considerado hoje uma das personalidades mais simbólicas na luta contra o racismo nos Estados Unidos e em todo o mundo, assim com Zumbi dos Palmares, João Cândido, Luiz Gama, Quintino de Lacerda, Francisco José Nascimento (o ladrão do mar).

“Art. 26. Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, **exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos.** [grifo nosso]

Com a expectativa de acatar os desafios postos pelas direções e normas estabelecidas, a escola vem desenvolvendo desde fevereiro de 2017, o *Projeto Raízes*, coordenado pelo Professor Isnê Júnior de Oliveira, segundo a diretora é o primeiro projeto implantado na escola com ênfase na história e cultura afro-brasileira e local. A partir deste, percebemos que a escola está buscando efetivar as ações previstas pela Lei. 10.639/2003, ainda que de forma sucinta. O professor ressalta que os remanescentes de quilombo e tais educandos, especialmente da localidade Carcará, sentem dificuldades de se autorreconhecer afrodescendentes, dessa forma o projeto visa atender essa necessidade e melhorar a autoestima desses remanescentes e consequentemente o rendimento educacional dos alunos que participam.

O projeto extraclasse tem como objetivo desenvolver o interesse pela leitura, escrita, artes, jogos e cultura popular, a fim de promover experiências criativas e interativas, incentivando o sucesso escolar dos alunos nas turmas de 4º, 5º, 6º e 7º ano do ensino fundamental. Os envolvidos participam de aulas contextualizadas com a realidade local, debates sobre acultura popular, poesia, cirandas, músicas, jogo de matriz africana, além das disciplinas do currículo comum, levando em consideração o modo de viver e as experiências coletivas.

A partir da observação das turmas, o professor busca reconhecer aqueles alunos que se identificam com as atividades propostas e, após participarem das formações e discussões sobre as temáticas envolvendo a história e cultura afrobrasileira e africana, os alunos formam um grupo que atua no desenvolvimento e no monitoramento das atividades extracurriculares na escola.

A avaliação ocorre por meio da observação e participação dos resultados obtidos na aprendizagem de leitura, escrita, conhecimento geral e demais atividades dos grupos, considerando o empenho na execução das etapas do projeto.

É preciso contemplar de perto a escola, seus dependentes, suas complexidades, costumes. Indagar sobre suas condições reais, história, organização interna. O currículo não pode ser estudado fora de suas influências dialógicas entre escola e vida, é necessário levar em consideração o desenvolvimento humano e sua cultura.

A diversidade é muito mais do que o conjunto das diferenças. Ao entrarmos nesse campo, estamos lidando com a construção histórica, social e cultural das diferenças a qual está ligada às relações de poder, aos processos de

colonização e dominação. Portanto, ao falarmos sobre a diversidade (biológica e cultural) não podemos desconsiderar a construção das identidades, o contexto das desigualdades e das lutas sociais (GOMES, 2007, p.41).

Ainda conforme Gomes (2007), por mais que a diversidade³² seja um elemento do desenvolvimento humano presente nas diversas práticas curriculares, valores, existe um conflito nesse processo. Assim sendo, a questão é como devemos lidar com a diversidade pedagogicamente? Que lugar ela ocupa? “Há uma tendência nas culturas, de um modo geral, de ressaltar como positivos e melhores os valores que lhe são próprios, gerando certo estranhamento e, até mesmo, uma rejeição em relação ao diferente” (GOMES, 2007, p18).

Para os negros e negras brasileiros estão reservados os espaços subalternos em nossa sociedade. Por isso, tê-los presentes nos processos de construção da educação, é sinal vital da interação e da possibilidade de acesso ao conhecimento, gerando assim novas perspectivas que possam apontar para um momento futuro de inserção das comunidades quilombolas em espaços oferecidos e reservados a um único grupo com ferramentas de acesso ao poder, sejam financeiros ou intelectuais (SILVA, 2011, p.11).

O sentimento de pertencimento, nem sempre ocorre de forma harmoniosa, esse processo de construção da identidade, em alguns casos podem levar um ano, dois, uma vida inteira. “As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo” (WOODWARD, 2014, p.39). Se sentir membro de uma comunidade requer repensar nas relações sociopolíticas, educacionais que o grupo constitui. É por isso que as escolas têm o desafio de trabalhar sobre afirmação e percepção da identidade negra, especialmente as escolas quilombolas, pois o conflito de identidade se faz presente nesses espaços também.

Mas contando uma coisa muito importante também, tem muita gente pra você ver a discriminação, tem deles aqui, criancinha pequenininha, leva pra rua de moto, carro pra não estudar na escola, aí é por causa que diz que os negros só aprende o que num presta, é discriminação (SEBASTIÃO, 2015).

³²Do ponto de vista cultural, a diversidade pode ser entendida como a construção histórica, cultural e social das diferenças. A construção das diferenças ultrapassa as características biológicas, observáveis a olho nu. As diferenças são também construídas pelos sujeitos sociais ao longo do processo histórico e cultural, nos processos de adaptação do homem e da mulher ao meio social e no contexto das relações de poder. Sendo assim, mesmo os aspectos tipicamente observáveis, que aprendemos a ver como diferentes desde o nosso nascimento, só passaram a ser percebidos dessa forma, porque nós, seres humanos e sujeitos sociais, no contexto da cultura, assim os nomeamos e identificamos (GOMES, 2007, p.17).

São tantas expressões de cunho racistas existentes no meio social, que inferiorizam: “os negros só aprendem o que num presta”; são desprezíveis, não podemos ignorar sua presença até mesmo dentro dessas localidades e instituições educacionais, vista por muitos como quilombolas. Ações discriminatórias como estas têm influenciado de forma negativa o pleno desenvolvimento psicológico, social, cognitivo, educacional da população negra, além de comprometer o rendimento escolar das crianças, dos adolescentes e jovens. Dessa forma, é importante que toda a comunidade escolar permaneça atenta para essas questões, situações consideradas muitas vezes corriqueiras e naturais.

Como afirma o antropólogo Josuel Stenio (2012), o preconceito racial está vivo no cotidiano das relações pessoais, sólido nos espaços públicos ou privados, locais de formações, como nas universidades, cursos técnicos, escolas de formação inicial. Infelizmente essa herança está associada ao projeto de embranquecimento da população negra no Brasil, em que o branco estava associado à superioridade, algo bom, enquanto o preto, o negro, algo ruim.

De acordo com a antropóloga social Nilma Gomes (2006)³³, a identidade negra é construída não somente a partir do olhar que o negro tem de si, mas também na relação que ele tem com o olhar do outro sobre ele, não só o que é refletido no espelho importa. Há um espelho do lado de fora que joga com as imagens e com os padrões estéticos. Esse espelho é a sociedade. Dessa forma a escola deve trabalhar a identidade negra, aceitação do cabelo, corpo, de sua cor, deve ser um local de afirmação e não de negação, infelizmente são nesses espaços que o preconceito reside, muitos sofrem com práticas discriminatórias, manifestações racistas que ocorrem de modo escondido, silenciado. Na verdade, existem vários “des” nessas relações: desvalorização, desqualificação e desumanização, desconhecimentos das tradições, dos saberes e fazeres dos povos afrodescendentes.

Uma das coisas boa mesmo, é que no início, antes de ser fundada a associação, o meu sonho era ver sobrinha da gente, gente da gente, ensinando no colégio, hoje a gente já tá vendo, não tá formada, mas já tá ensinando, né, já tá fazendo o curso (faculdade), né, pra ser professora, graças a Deus. Difícil, né fácil não (SEBASTIÃO, 2015).

³³No seu livro *Sem Perder a Raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, apresenta uma pesquisa realizada nos salões étnicos, apresenta além das relações conflituosas existentes entre brancos e não brancos. Aprofundou-se na investigação sobre o trato do cabelo negro em quatro salões étnicos da cidade de Belo Horizonte, mostra o papel destes salões como um espaço, um importante papel na construção da identidade negra, como também na admiração e aceitação do corpo, cabelo dos indivíduos. Muito além do caráter estético que o cabelo e o corpo podem sugerir, o livro trata do caráter social, simbólico, político e identitário que esses conceitos abrigam.

Como percebemos a ascensão do povo negro nos diversos espaços sociais vem ocorrendo, ainda que, de forma lenta, como ressalta o senhor Sebastião: “o meu sonho era ver sobrinha da gente, gente da gente, ensinando no colégio”; essa conquista tem uma, representatividade para todos da localidade Carcará, são frutos que aos poucos começam a ser colhidos pelo trabalho comprometido, determinação de milhares de anos atrás pelos seus descendentes, embora, desvalorizados ainda por muitos segmentos e indivíduos da sociedade. A população negra luta cotidianamente pela sua entrada e permanência no mercado de trabalho, por exemplo, o acesso à Universidade para muitos ainda é uma grande luta, poucos desfrutam dessa conquista, o que me permite pensar que a aprovação da Lei 12.711/2012, apesar dos avanços, não tem sido suficiente para mudar realidades.

Por exemplo a lei de cota tem causado grandes polêmicas, tem apresentado vários posicionamentos divergentes. Entretanto, não é admissível definir aqui o que está correto ou errado, mas sim considerar e analisar os limites por trás das cotas raciais. Quais os negros, famílias, contexto social as cotas raciais têm e vêm atingindo? Será que os negros das próprias comunidades quilombolas têm sido beneficiados? Como sabemos, o sistema de cotas raciais pode ser considerado um avanço para a inserção de negros (as) nas universidades, mas ainda é um sistema limitado, quando nos deparamos com a realidade das comunidades quilombolas Carcará e Sítio Arruda. Dessa forma, assumir a identidade negra no Brasil torna-se também uma escolha política uma vez que essa identidade envolve um processo complexo, do qual para discriminar utiliza-se tanto da desvalorização da cultura de matriz africana, como dos aspectos físicos herdados pelos descendentes. Infelizmente o termo negro começou a ser usado pelos senhores para designar pejorativamente os escravizados, sentido negativo que se estende até hoje.

Sobre isso, Gomes afirma que:

Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, ela é negociada durante a vida toda dos sujeitos por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade social são formadas em diálogo aberto. Estas dependem de maneira vital das relações dialógicas com os outros [...] Não podemos esquecer que essa sociedade é construída em contextos históricos, socioeconômicos e políticos tensos, marcados por processos de colonização e dominação. Estamos, portanto, no terreno das desigualdades, das identidades e das diferenças (GOMES, 2007, p.22).

A escola Maria Virgem da Silva recebe alunos de várias localidades que estão situadas no entorno da comunidade Carcará, por isso é importante desempenhar um papel fundamental

na construção de uma identidade positiva interna e externa dos membros quilombolas, enquanto sujeitos construtores e críticos de sua realidade. Não precisamos mais de critérios de exclusão, fundada em preconceitos, necessitamos de políticas de reparação, voltadas para educação dos negros. Contudo essas políticas constituem um desafio complexo, uma vez que envolvem distintos públicos e formas de atuação, abrange não só a discussão em relação à necessidade de profissionais qualificados para trabalhar a temática quilombola, mas também para atuar em uma escola quilombola, o que demanda um comportamento diferenciado.

De acordo com o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013), o Movimento Negro ao longo do século XX já apontava para necessidades de diretrizes voltadas para políticas de reparação, reconhecimento e valorização, de ações afirmativas da história, cultura e identidade afro-brasileira. Políticas curriculares fundadas em dimensões históricas, sociais, antropológicas, atitudes comprometidas no combate ao racismo e às práticas discriminatórias que atingem os negros nas diversas dimensões territoriais, difusão de posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial. Reconhecer implica em lutar por direitos sociais, civis, culturais e econômicos. Significa adotar novos discursos, raciocínio, gestos, modo de tratar as pessoas negras, reconhecendo que o preconceito está vivo na sociedade e dessa forma desconstruir o mito da democracia racial na sociedade brasileira, discurso este que reforça a ideia de que os negros não atingem os mesmos patamares que os não negros, pela falta de competência ou interesse próprio, discurso que desconsidera as desigualdades sócias hierárquicas existentes há séculos. Reconhecer e questionar sobre os sentimentos de superioridade em relação aos negros, infelizmente a luta do movimento negro, a implantação da Lei. Nº10. 639/2003, não foi suficiente. Ainda persiste um imaginário étnico-racial que privilegia principalmente as raízes europeias. Nossa educação ainda é eurocêntrica. É preciso quebrar as desconfianças, implantar projetos para construção de uma sociedade justa, a educação das relações étnico-raciais impõe aprendizagem entre brancos e negros. Nessa perspectiva, a escola Maria Virgem da Silva tem o papel preponderante para eliminação das discriminações, especialmente dentre da comunidade Carcará.

A política de ações afirmativas é uma das várias estratégias para combater as três formas de racismo existentes em nosso país: institucional, social e pessoal. Além disso, servirá como elemento fundamental na promoção de identificação da população negra. No Brasil, antes mesmo de o negro (a) se perceber como um grupo com identidade e características positivas próprias, os estigmas impostos ao seu grupo sempre o lembravam do seu lugar na sociedade,

atribuindo uma identidade negativa: o negro (a) é feio, maldoso, perigoso, preguiçoso, violento, etc. (MATOS, TELLA, 2012, p.44).

Segundo o artigo 5º da constituição Brasileira, o racismo é crime inafiançável e isso se aplica a todos os cidadãos e instituições, inclusive à escola. Sendo assim, é preciso dar atenção necessária à diversidade, estabelecendo métodos pedagógicos que realmente divulguem as riquezas das identidades e diversidade cultural. Afinal é um direito de todos, precisamos construir nossas relações pautadas no princípio do respeito à diversidade.

Conforme Gomes, há uma nova sensibilidade nas instituições de ensino público, sobretudo, para a diferença e suas múltiplas dimensões na história dos sujeitos. “Sensibilidade que vem se traduzindo em ações pedagógicas de transformação do sistema educacional em um sistema inclusivo, democrático e aberto à diversidade” (GOMES, 2007, p.27).

Ao visitar a escola Maria Virgem, ainda no início da pesquisa, o atual coordenador pedagógico, Romário Feitosa de Sousa, me recitou um poema construído no ano de 2014, pela turma do 4º ano do ensino fundamental I, época que era monitor da modalidade literatura do programa Mais Educação, presente na escola, onde atuou entre o período de fevereiro e março de 2015. Como membro da comunidade Carcará e residente da localidade diz que não poderia deixar de dar sua contribuição para consolidar as ações presentes na Lei 10.639/2003. A nossa história precisa ser referendada, trabalhada em suas diversas concepções. Esse poema foi pensando a partir dos conflitos vividos pela população negra.

O professor Romário possui licenciatura em História pelo Instituto de Formação e Educação Teológica- IFETE, Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Metodologia do Ensino de História e Geografia, com carga horária de 420h, pela Faculdade de Juazeiro do Norte-FJN. Como membro da comunidade quilombola reforça que acredita no poder transformador da escola na sua localidade.

Na terra de todos nós
Como chamam a Bahia
Onde inda se vende negros
Como pura fantasia
Em noites de largo amparo
Desamparo dia-a-dia.

Vendem a beleza negra
Vendem a sua cultura
E desgastam seus saberes
E lhe fazem sepultura
Por onde governa o comércio
Governa também loucura.

Loucura agora acontece
Como antes aconteceu
Na nossa democracia
Sempre a coisa se inverteu
Quando diz poder do povo
Nosso povo que o perdeu.

Local Rio dos Macacos
Território quilombola
Tem na pesca e agricultura
Seu sustento na sacola
Aprendida com o nativo
E o cativo Ketu, Angola...

Escravos de velho engenho
Que quando a usina faliu
Por não terem pra onde ir
De lá o povo não partiu
Criando a comunidade
Que a toda a terra assumiu.

Na Baía de Aratu
Próximo a Base Naval
Quilombola resistiu
Até nosso tempo atual
Mas querem os expulsar
De sua terra natal.

Que não pareça só ideia
Vamos resumir o fato
Além de eles serem negros
Inda são da roça e mato
A cidade cresce e o campo
Sofre múltiplo maltrato.

Desde a década setenta
Com a cidade crescendo
A indústria da construção
Seu interesse defendendo
Expulsou muita família
Deixou muitos sofrendo.

Lá no Rio dos Macacos
Já foram mais de cinquenta
Expulsa pela Marinha
Que quilombola atormenta
P'ra construir condomínios
De todos os meios intenta.

Até a Vila Militar
Primeira por ser erguida
Comunidade vivia
Em harmoniosa vida
Mas depois dos militares
Começou a ser perseguida.

Sem terem acesso à escola
Sem o direito de ir e vir
Muitos nem conseguirão
Ler esse cordel aqui
E a culpada é a Marinha
Eu continuo a insistir.

Porém quem de lá insistiu
Foi espancado e humilhado
Preso sem qualquer direito
De sua terra exilado
Falta só o navio negreiro
Ser agora retomado.

Os fuzileiros armados
Invadem a comunidade
Mostram e apontam armas
Pras crianças e os de idade
Sejam homens ou mulheres
Causando intranquilidade.

Não basta o que sempre falta
A saúde e educação
Lhes faltam com o respeito
A sua religião
Dois terreiros destruídos
Por eles foram então.

Que acontece no quilombo
Verdadeiro retrocesso
Não deixam nem trabalhar
Interrompendo o processo
Do plantio e da pescaria
É violência em excesso.

A comunidade e a fome
Que nunca tinham passado
Sofre bloqueio econômico
Imposto pelo outro lado
P'ra desocupar a terra
De toda força tem usado.

Direito que serve aos ricos
Nossa constituição
Para o pobre o que parece
É a ilusão de cidadão
Pois quando precisa dela
É quando nunca lhe dão.

Com os direitos violados
Por repressão militar
Os quilombolas em risco
A resistir e lutar
Procuraram o governo
Mas o INCRA não pode entrar.

É que para terem a posse
Da terra que já é sua
Precisam delimitar
O caminho, roça e rua
E para isso temos o INCRA
Que nesse sentido atua.

Sem poderem tomar posse
No quatro de março vindo
Um quilombo muito antigo
Bem poderá estar sumindo
Com ele parte da história

Do povo estará ruindo.

País que não preza a memória
Dos seus nobres ancestrais
É um país que apaga as velas
E rouba até os castiçais
Deixando o povo no escuro
Sem luz, sem paz e sem cais.

Um país que vende o negro
Como imagem pro turista
Pratica é outra imagem
Dum país militarista
Violador dos direitos
Das tradições e racista.

Mil novecentos e dez
Na Revolta da Chibata
Foram negros que sofreram
E sofrem até nossa data
Com os desmandos da Marinha
Que a negra cor desacata.

Termino por fim denúncia
Sem flores da poesia
Quem sabe até eu faça uma
Se nesse Quilombo um dia
Veja o riso das crianças
Num batuque de alegria.

Esse poema³⁴ é um dos exemplos desses novos olhares e novas sensibilidades que vêm surgindo, ele foi organizado pela escola Maria Virgem e apresentado para toda a comunidade Carcará no dia vinte de novembro, em referência ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, instituído pela Lei nº 12.519, sancionada pela ex-presidente Dilma Rousseff, em 10 de novembro de 2011, sem obrigatoriedade de feriado. Inclusive no estado do Ceará, o Dia da Consciência Negra não é feriado em nenhum município³⁵. Conforme a demanda prevista no artigo Art. 1º “É instituído o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, a ser comemorado, anualmente, no dia 20 de novembro, data do falecimento do líder negro Zumbi dos Palmares”.

O poema inicialmente apresenta uma reflexão da triste realidade dos negros no período escravista, como “objeto”, “coisa”, uma mão de obra que era obrigada a gerar lucro para seu senhor. O tráfico negreiro, sendo ele umas das atividades, se não a mais lucrativa, perdurou do século XVI ao XIX. Nosso país recebeu a maior parte de africanos escravizados e foi também a nação da América que mais tardou a libertar, ocorrendo somente em 1888, quando a princesa Isabel assinou a Lei Áurea.

³⁴ FONTE: Acervo pessoal do Professor Romário Feitosa de Sousa. 2014.

³⁵ 780 municípios brasileiros consideraram feriado o Dia Nacional da Consciência Negra entre eles: Alagoas - Todos os municípios, Lei Estadual Nº 5.724/95; Amazonas - Todos os municípios, Lei nº 84/2010; Amapá - Todos os municípios, Lei Estadual Nº 1169/2007; Bahia - 3 municípios, Espírito Santo - 2 municípios, Goiás - 4 municípios, Maranhão - 1 município, Minas Gerais - 11 municípios, Mato Grosso do Sul - 1 município (Corumbá), Mato Grosso - Todos os municípios, Lei Estadual Nº 7879/2002; Paraná - 3 municípios, Rio de Janeiro - Todos os municípios, Lei Estadual Nº 4007/2002; Rio Grande do Sul - Todos os municípios - facultativo, Lei Estadual nº 8.352; São Paulo - 104 municípios, Tocantins - 1 município (Porto Nacional). Disponível em <http://www.calendarr.com/brasil/dia-nacional-da-consciencia-negra/>. Acessado em 16/06/2016.

Na segunda estrofe nos deparamos com as perdas sofridas pela população negra, “vendem a beleza negra, vendem a sua cultura”, há muitas perdas, a cultura dos remanescentes africanos foi comercializada, de modo que essas marcas ainda hoje persistem na sociedade brasileira.

A terceira estrofe é muito interessante, a partir dela percebemos que o professor, juntamente com os alunos, refere-se, ainda que de forma indireta, ao mito da democracia racial, a ideia da existência de relações harmoniosas entre negros e brancos foi apenas uma proposta difundida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). O projeto UNESCO³⁶ produziu várias pesquisas e vários livros: Roger Bastide, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, etc.

Mesmo com a falência do sistema escravista, a sociedade caminhava rumo para libertação dos negros, entretanto na prática, a situação socioeconômica e cultural dos escravizados continuou praticamente do mesmo jeito, submissos aos seus senhores, como destaca o poema “por não terem pra onde ir, de lá o povo não partiu”. Após séculos de escravidão no Brasil, angústia, maus-tratos, os negros foram libertos com a aprovação da Lei Áurea, assinada pela princesa Isabel, em 13 de maio de 1888. Entretanto, esses ex-escravos foram deixados à própria sorte, sem acesso à terra e sem algum tipo de compensação pelos anos de exploração forçados, geralmente analfabetos, vítimas de todo tipo de preconceito, muitos deles permaneceram nas fazendas, “trabalhando” em troca de moradia, alimentação. Ao contrário do que ocorreu nos Estados Unidos, com o fim da Guerra da Secessão, a vitória do Norte sobre o Sul provocou a emancipação total dos escravizados, foram amparados por uma

³⁶ A organização, após o holocausto da Segunda Guerra Mundial, unificou à sua agenda a temática do combate ao racismo. Patrocinaram pesquisas no Brasil, entre elas a publicação do livro *As elites de cor e os estudos das relações raciais* (1996), essa produção faz parte desse ciclo de estudos patrocinado em meados da década de 1950. Nesse livro o autor Thales de Azevedo analisa os processos de mobilidade do negro e do mestiço nos grupos sociais e profissionais da cidade da Bahia, através das observações diretas em repartições públicas, academias, escolas, desfiles militares, cívicos, entre outros espaços; com intuito de apresentar a existência de uma democracia racial, visando retratar situações raciais harmoniosas. O objetivo da pesquisa, embora não fosse revelar conflitos raciais, preconceitos de cor, acabaram aparecendo ao longo da produção contraponto ao desejo do projeto da UNESCO. Segundo Azevedo, existia um equilíbrio na situação racial, o sistema escravista se apresentava de forma branda e harmoniosa, as diferenças se constituíam nas condições socioeconômicas. No seu discurso apresentava a ideia da inexistência da segregação pelo viés da cor, a estratificação baseava-se nas condições econômicas e relações familiares e pessoais entre indivíduos brancos e não brancos. A segregação se dava pela sociedade baiana. Embora o casamento fosse uma possibilidade de ascensão entre pessoas de cor oposta, envolvia grandes barreiras e fortes preconceitos. Era por meio da educação que os pretos conseguiam ascender e chegar aos grupos da elite, entretanto, além de ascender economicamente era fundamental aderir os costumes e ao modo de vida da elite branca, e estes não estavam isentos de preconceitos, pelo contrário.

lei, receberam assistência e promoveram diversas maneiras de inserção da população na sociedade.

Entretanto, as diversas formas de resistências ao regime de exploração sempre estiveram presentes. “A fuga era a autoexclusão do cativo da sociedade escravista, em particular quando alcançava o quilombo. Era o cativo fazendo a sua liberdade, buscando a constituição de um novo espaço” (FUNES, 2004, p.129). Na 6ª estrofe os versos “Quilombola resistiu, até nosso tempo atual”, vêm reforçar as lutas das comunidades quilombolas pela identificação e titulação de seu território, situação na qual a comunidade Carcará se encontra, esses processos são lentos e muitas vezes dolorosos.

De acordo com o parecer N° (CNE/CP 003/2004, p.3):

Cabe ao estado promover e incentivar políticas de reparação, no que cumpre ao disposto na constituição Federal, Art.205, que assinala o dever do estado de garantir, indistintamente, por meio da educação, iguais direitos para o pleno desenvolvimento de todos e de cada um, enquanto pessoa, cidadão ou profissional.

As 24 estrofes do poema enfatizam, de forma simples, a luta dos afrodescendentes contra o regime opressor e desumano que perdurou mais de décadas, a marca do país militarista é apresentada na 13ª estrofe “os fuzileiros armados, invadem a comunidade, mostram e apontam armas, pras crianças e os de idade, sejam homens ou mulheres, causando intranquilidade”. É assim o “que acontece no quilombo, verdadeiro retrocesso. É violência em excesso. E porque não citar as inúmeras dificuldades enfrentadas pela população nessas localidades, em especial a falta de políticas públicas direcionadas ao bem comum, direitos básicos negados e usurpados.

A construção de uma identidade positiva está ligada à neutralidade dos aspectos desvalorizados. Valorizar e identificar elementos, que antes eram tratados de forma pejorativa, é um meio de se reconhecer como membro de grupo étnico-racial e de resistir aos estigmas e combatê-los (MATOS, TELLA, 2012, p.44).

Por isso é tão importante refletir sobre a memória dos afrodescendentes, através desta, construir uma nova história. Esta estrofe foi sem dúvida a que me chamou mais atenção, não apenas pela sutileza, mas pela profundidade e relevância do conhecimento: “país que não preza a memória, dos seus nobres ancestrais, é um país que apaga as velas, e rouba até os castiçais, deixando o povo no escuro, sem luz, sem paz e sem cais”. A memória tornou-se, especialmente para nós professores de História, uma possibilidade e capacidade de produzir novos conhecimentos, compreendendo que não há superioridade, mas uma diversidade cultural.

A historiografia local cearense difundiu, por volta do século XIX, a concepção ideológica “Ceará terra da luz”, exaltando a suposta invisibilidade do negro em terras cearenses, devido à pouca presença de escravos na província, estas questões contribuíram para deficiências de estudos sobre as contribuições das populações negras no Ceará e consequentemente na região do Cariri. Dessa forma a escola tem um papel fundamental no fortalecimento da identidade local. É imprescindível desenvolver estudos que revelem essa rica produção de saberes e possibilitem a construção de novos conhecimentos e a desmistificação dos preconceitos sobre.

O poema apresenta muito bem alguns dilemas enfrentados pela população negra, mas a própria história local da comunidade Carcará deixou a desejar, faltou um olhar voltado para a história e a identidade da localidade.

Com a realização do I Encontro Sobre Educação Escolar Quilombola do Cariri Cearense, entre os dias 01 e 02 de julho do ano de 2017, na escola de Educação Infantil e Fundamental I, Maria Virgem da Silva, na comunidade quilombola Carcará, Potengi Ceará, a escola sediou o desejo de produzir novas mudanças, melhoras, olhar para África, para ancestralidade negra. É preciso discutir a educação quilombola dentro das localidades quilombolas, olhar para o nosso chão. É fazer chegar até os educadores, materiais didáticos, formações necessárias para um ensino inclusivo e de qualidade.

O evento faz parte de um projeto de mestrado realizado na Universidade Federal do Ceará, pensado pela mestranda Ana Paula dos Santos e pelo professor Henrique Cunha Jr., que vem realizando, desde 2016, na referida escola, uma formação pedagógica afrodiferenciada e contextualizada. O momento histórico reuniu vários pesquisadores, professores, entre eles Sandra Petit da Universidade Federal do Ceará-UFC, professora Cícera Nunes da Universidade Regional do Cariri-URCA, participantes das referidas comunidades quilombolas Carcará, em Potengi; Sítio Arruda, em Araripe; Comunidade de Souza, em Porteiras; Serra das Chagas, Renascer Lagoa dos Crioulos e Nossa Senhora das Graças do Sítio Arapuça, todas localizadas no município de Salitre. O debate possibilitou repensar novas perspectivas de educação quilombola. O que as escolas precisam fazer para melhorar sua vida? O que é educação quilombola? O evento contou ainda com o apoio do grupo Cáritas, RECID (Rede de Educação Cidadã), GRUNEC (Grupo de Valorização Negra do Cariri), NEGRER (Núcleo de Estudos em Educação, Gênero e Relações Étnico Raciais) e do NACE (Núcleo das Africanidades Cearense), com a presença do secretário de educação do município de Potengi, prefeita, vereador local, professores das localidades vizinhas.

A figura histórica de Zumbi dos Palmares representa, para muitos, um símbolo de luta contra o período escravista, entretanto, há muita polêmica no campo acadêmico em torno da imagem de Zumbi e da própria história do Quilombo dos Palmares.

Segundo Pollak (1992):

Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. Esse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostram que a memória é um fenômeno construído (POLLAK, 1992, p.204).

Conforme Fernandes (2007)³⁷, um dos principais historiadores que estudam e revisam a história do Quilombo dos Palmares atualmente é Flávio dos Santos Gomes, ao analisar o uso político da imagem de Zumbi, afirma que seu tio Ganga Zumba, grande líder anterior a Zumbi, acabou tendo sua imagem diminuída e pouco conhecida em razão da escolha ideológica de Zumbi como símbolo de luta dos negros.

É por isso que nem sempre a complexidade dos fatos históricos se adapta aos anseios políticos, necessitando de estudos históricos cada vez mais atentos e discussões criteriosas.

Revisões nas propostas curriculares e formações de educadores têm ocorrido na legislação, pensando em proporcionar educação inclusiva aos indígenas, negro (as), comunidades remanescentes de quilombos, trabalhadores do campo, pessoas com deficiência, entretanto é necessário assumir a diversidade nas práticas cotidianas. “Assumir a diversidade é posicionar-se contra as diversas formas de dominação, exclusão e discriminação. É entender a educação como um direito social e o respeito à diversidade no interior de um campo político” (GOMES, 2007, p.4).

As inúmeras divergências institucionais, culturais, socioeconômicas das referidas localidades, Sítio Arruda e Carcará, se materializam também nos desafios educacionais, especialmente na localidade Sítio Arruda, onde o espaço chamado de Escola Santa Verônica só

³⁷ Além dessa polêmica, há também o problema referente à própria estrutura e proposta de resistência dos quilombos no período colonial. Historiadores, como José Murilo de Carvalho, acentuam que grandes quilombos, como o de Palmares, não tinham o objetivo estrito de apartar-se completamente da sociedade escravocrata, tendo o próprio Quilombo dos Palmares participado do tráfico e do uso de escravos. Diz ele, na obra *Cidadania no Brasil*: “Os quilombos que sobreviviam mais tempo acabavam mantendo relações com a sociedade que os cercavam, e esta sociedade era escravista. No próprio quilombo dos Palmares havia escravos”. (CARVALHO, 2002. p. 48 apud FERNANDES, 2007, p.1).

oferta o ensino Infantil. Além do deslocamento para outras localidades, Pajeú, distrito de Araripe, por exemplo, os alunos ainda enfrentam a falta de motivação e ações que possibilitem a continuidade aos estudos, na comunidade Sítio Arruda só tomei conhecimento da existência de duas pessoas formadas; na comunidade Carcará, esse número é maior, embora o percentual de negros no ensino superior tenha aumentado a partir da promulgação da Lei de Cotas, esse número ainda é muito limitado. Essas questões são relevantes e sugestivas a estudos futuros, especialmente algumas questões que não foram contempladas nesta pesquisa, ainda referente ao ensino e educação quilombola na comunidade Sítio Arruda, como por exemplo: de que forma o ensino da história e cultura afro-brasileira é integrado à história local pelos alunos e professores das referidas escolas quilombolas?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O respeito e o desejo de apresentar uma nova historiografia, acerca da história e identidade das comunidades quilombolas Caririenses, Sítio Arruda e Carcará, sempre motivaram essa pesquisa. O aporte da história oral, aos poucos, me possibilitou dar voz aos silenciados na história. A partir da memória coletiva de lideranças das comunidades, proporcionamos visibilidade à parte da nossa história e identidade nacional silenciada. A construção de um saber se constitui através de esforços e busca por conhecimentos, assim se constituía formação de uma identidade nessas localidades rurais. Os povos quilombolas lutam diariamente para construir seu espaço, conquistar seus direitos, muitos deles negados desde a primeira constituição republicana de 1891. A construção da identidade nesses locais está atrelada a lutas e conflitos socioambientais, culturais e políticos. Como ressalta Hall (2014), novas identidades culturais vêm sendo construídas. A atualidade, com suas alterações, acabou provocando uma “crise de identidade”, fragmentando o entendimento do sujeito moderno sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca. As ideias modernas estão entrando em colapso, um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XXI. Pesquisadores como SILVA, HALL, WOODWARD (2014), nos permite pensar sobre a crise da identidade como características das sociedades contemporâneas, questões centrais na modernidade tardia, as transformações globais moldam novos padrões de comportamento, produzindo assim novas identidades, diferentes resultados identitários. “As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições” (WOODWARD, 2014, p.33).

As comunidades quilombolas Sítio Arruda e Carcará apresentam, no seu histórico, relações territoriais específicas com a terra, tradições, práticas culturais, algumas inexistentes e outras ressignificadas.

Perceber a presença da população negra na região do Cariri foi uns dos objetivos desse estudo, que até então se encaminhava para desmistificar certas concepções denominações deturpadas como “Ceará terra da luz”, “Ceará não tem negro”. Aliada a esse pensamento, a desconstrução da historiografia tradicional que endossava tal visão, era tarefa fundamental para construção do estudo pretendido.

A colaboração dos membros das referidas localidades, Arruda e Carará, foi essencial para que a ideia de os historiar tomasse forma; sem suas memórias, conhecimento

compartilhado, nada disso seria possível. Infelizmente muitas concepções equivocadas, como essas, se fizeram presentes na província cearense, não apenas na segunda metade do século XX, mas continua vivo atualmente na sociedade, exaltando a invisibilidade negra e indígena no Ceará. Além do mais, constatamos uma série de descasos e faltas de políticas públicas básicas à sobrevivência, à permanência e ao fortalecimento da identidade local desses grupos, cenário tão comum na nossa sociedade brasileira.

Segundo Dantas (2011), “O Quilombo/mocambo cearense tem suas particularidades nas permanências e mudanças, nos modos de resistência em seus significados” (DANTAS, 2011, p.260). Infelizmente as marcas do período escravista ainda estão vivas, não apenas na memória, mas nas relações sociais.

As comunidades quilombolas, atualmente, se encontram com várias demandas sociais, a reforma agrária, por exemplo, ainda não foi tratada com a devida seriedade na comunidade Carcará, o processo pela titulação tem revelado vários conflitos entre os moradores e os latifundiários locais. É na Constituição de 1988 que a grande maioria busca um viés capaz de levar à legalização de suas terras, como por exemplo a autoidentificação de "remanescentes de quilombo", é por isso que essa legalização passa hoje pelas discussões em torno da questão da identidade e da territorialidade.

Para essas comunidades o significado de ser um quilombola é simplesmente ter um lugar onde plantar, morar; o quilombo é a terra para essas famílias, é do quilombo que estes retiram seu sustento e mantêm a permanência do grupo. A terra nessas localidades é um bem de uso coletivo. Na comunidade Arruda sem terra produtiva suficiente para atender a demanda do grupo, alguns membros acabaram migrando para outras localidades. O ano de 2015 foi um ano de conquista para os membros da comunidade Sítio Arruda, com a ampliação da área territorial de 48, 8196 para 334, 3401 hectares a situação social melhorou bastante, possibilitando ampliar suas produções agrícolas, antes limitadas, planejar o desenvolvimento da comunidade. A partir dos depoimentos, percebemos uma identidade positiva sendo construída quando os moradores relatam as suas condições de vida antes e depois do processo de titulação e demarcação do seu território pelo INCRA. São notáveis a importância e o papel fundamental das associações comunitárias nas conquistas de direitos e conhecimentos nessas localidades. Várias dificuldades foram reveladas, a partir das conversas com os moradores, na comunidade Carcará as mais gritantes foram: a falta de um transporte escolar adequado - segundo os familiares, os veículos chegam a transportar os alunos sem nenhum tipo de segurança, visto que os alunos que desejam cursar o ensino médio necessitam se deslocar até o município de Potengi, pois a escola Maria Virgem da Silva só ministra o ensino infantil e fundamental II; a saúde, pois na comunidade

não há nenhum posto ou local de atendimento e quando há o deslocamento para o município a recepção deixa muito a desejar; maior de todas envolve a questão agrária, o grupo trabalha nas terras vizinhas em regime de parceria, mas nos últimos anos essa parceria deixou de existir, quando o INCRA começou a fazer o levantamento da área para titulação e demarcação territorial. As famílias agora sofrem com os conflitos existentes, proibidos de trabalhar nas terras locais pelos fazendeiros, vivem simplesmente do que produzem nos seus próprios quintais, da bolsa família e dos dias de serviços em outras localidades, quando encontram. O processo de titulação é uma das principais questões necessárias e imediatas, não apenas para os quilombolas da localidade Carcará.

Segundo os membros da comunidade Sítio Arruda, uma das principais dificuldades enfrentadas é a falta de água, a população depende do carro pipa municipal que leva água até as cisternas duas vezes ao mês, quando este recurso falta, o grupo se desloca até o Sítio Junco para buscar água, sem contar que essa água que chega até as casas dos quilombolas é imprópria para o consumo e a grande maioria, devido a problemas de saúde, como é o caso de Dona Francisca, tem que comprar água. Situação complicada já que cada carregada de água custa em média R\$ 100 a R\$ 150 reais. Assim como na localidade Carcará, os alunos necessitam se deslocar para estudar, como a Escola Santa Verônica ministra apenas o infantil, os alunos do fundamental I e II se deslocam para o distrito do Pajeú e para o município de Araripe para estudar o ensino médio.

Os estudos sobre as comunidades quilombolas cooperam para o trabalho de localização, catalogação, registro e divulgação de conhecimentos científicos sobre a população negra e, conseqüentemente, sobre a identidade brasileira, promovendo a inserção desses grupos na sociedade através de ações e iniciativas de promoção do bem comum, seja em localidades rurais ou urbanas.

As diferenças de ambas as comunidades são inevitáveis, mas o desejo de superar as dificuldades socioculturais, econômicas é o mesmo. Nesse cenário as identidades estão sendo construídas a partir das relações territoriais diversas e muitas vezes desiguais. Além dos problemas que estas comunidades contemporâneas enfrentam no cotidiano, como a falta de água, transporte escolar, saneamento básico, assistência familiar, entre outros direitos básicos inexistentes, a própria identidade cultural fragmentou-se num movimento constante de busca identitária.

FONTES

ÁLBUM-VIAGEM FOTOGRÁFICA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO ARRUDA. *Culminância do projeto valorização da Cultura Negra: Raízes de cor*. Araripe-CE. 2015.

ATA DE CRIAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA CARCARÁ. Sítio carcará. 15/02/2009.

ATA DE CRIAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA SÍTIO ARRUDA. Associação comunitária do sítio arruda. 12/04/2006.

BRASIL. 1988. "Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: promulgado em 5 de outubro de 1988". *Coletânea de Legislação Ambiental e Constituição Federal*. Organização: Odete Medauar. 7ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2008. Coleção RT Mini Códigos. 1117p.

BRASIL. 2003. *Decreto Federal Nº 4.887 de 20/11/2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acessado em 15/07/2016.

BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 dez. 1996. Disponível em: (Conhecida como Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB).

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Parecer CNE/CP 003/2004r*. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Revista Espaço Acadêmico- Nº 40-setembro de 2004-Mensal-ISSN 1519.6186 ANOS IV. Disponível: <https://www.espacoacademico.com.br/040/40pc_diretriz.htm>. Acessado em 24/01/2017

CARVALHO, Antônia Viera da Silva. Entrevista concedida a Maria Edvânia da Silva. Comunidade Carcará-Araripe-CE, 30/10/2015, 1h42’.

CERTIDÃO DE IDENTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE SÍTIO ARRUDA

CONCEIÇÃO, Francisca Claudine. Depoimento concedido a Maria Edvânia da Silva. Comunidade Sítio Arruda, 04/02/2016, 55’39.

FCP. CERTIDÃO DE IDENTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE CARCARÁ

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP). *Comunidades quilombolas*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88>. Acessado em 26/06/2016.

GRUPO DE VALORIZAÇÃO NEGRA DO CARIRI (GRUNEC); CÁRITAS DIOCESANA DO CRATO. *Caminhos: Mapeamento das Comunidades Negras e Quilombolas do Cariri Cearense*. Crato: GRUNEC; Cáritas Diocesana de Crato, 2011.

INCRA, *Passo a passo da titulação de territórios de quilombos*. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/passo_a_passo_quilombolas>. Acessado em 26/06/2016.

INCRA, *Processos abertos-quilombolas*. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>>. Acesso em 26/06/2016.

INCRA, *Regularização de território quilombola perguntas & respostas*. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em 27/06/2016.

MARQUES, José da Guia. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Sítio Arruda*. Fortaleza: INCRA, 2010.

SILVA, Sebastião Viera. Depoimento concedido a Maria Edvânia da Silva. Comunidade Carcará, 21/07/2015, 40'.

SOUSA, Severino Caetano. Depoimento concedido a Maria Edvânia da Silva. Comunidade Sítio Arruda, 06/02/2016, 1h 12'.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaina, FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

AQUINO, Mirian de Albuquerque. *A construção da identidade Étnico-Racial na Era da Informação*. In: TELLA, MARCO AURÉLIO PAZ, (org.). *Educação, Ações Afirmativas e Relações Étnico-Raciais*. João Pessoa: Cadernos Afro-Paraibanos. Vol.1. NEABI/UFPB, 2012. P.15-21.

ARAÚJO, Antônio Gomes de. *Povoamento do Cariri*. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato/UFC, 1973.

ARRUTI, José Maurício. *Entrevistas. Recuperação da memória do lugar auxilia laudo antropológico*. © 2003SBPC/Labjor. Brasil. Atualizado em 10/03/04. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/entrevistas/memoria/arruti.htm>>. Acesso em 09/10/2015.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: *Raça: Perspectivas Antropológicas*. [Org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA. 2008.p.1-33.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. *História das africanidades e diásporas religiosas “em troca de águas” de terreiros desde o Ceará*. In: JÚNIOR, Henrique Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (org.). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

BARROS, Edir Pina de. *Laudo Pericial Histórico-Antropológico: Comunidade Negra de Mata Cavalos*. Cuiabá (MT): Justiça Federal, Seção Judiciária do Mato Grosso, 2007.

BECKER, Jean-Jacques. *O handicap do a posteriori*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.27-31.

BÉDARIDA, François. *Tempo presente e presença da história*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.219-229.

BEDESCHI, Luciana; ZANCHETTA, Maria Inês. *Cartilha Cidadania Quilombola*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/sites/uc.socioambiental.org/files/10315.pdf>>. Acessado em 24/06/2016.

BONNEMAISON, Jël. *Viagem em Torno do Território*. In: CORRÊA, Roberto Lobato;

BURKE, Peter. “Gilberto Freyre e a nova história”. *Tempo Social*, São Paulo, USP, vol. 9, n. 2, out. 1997, p. 1-12.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Tradução de Sergio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.2005.

CALAÇA, Maria Cecília Felix, DOMINGOS, Reginaldo Ferreira, JÚNIOR, Henrique Cunha. *Conceição dos Caetanos: Cultura quilombola no interior cearense*. In: JÚNIOR, Henrique

Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (Org.) *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Amo Vogel-2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. *A identidade negra e quilombola entre os moradores (as) de Mituaçu: Conde – PB*. Anpuh – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0296.pdf>>. Acessado em 16/04/2017.

CHARTIER, Roger. *A visão do historiador modernista*. In: _____. (Org.) *Usos & Abusos da História Oral*. Ed.8. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.215-218.

CHERMONT, Luciana D’Almeida. *Identidade e quilombo: processos de construção identitária em Comunidades rurais negras do cariri Cearense*. XV encontro de ciências sociais do norte e nordeste e pré-Alas Brasil. UFPI, Teresina-PI. 04 a 07 de setembro de 2012. Disponível em: <<http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT24-28.pdf>>. Acesso em: 23/09/2015.

CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. *Cabras, Caboclos, Negros e Mulatos. A família escrava no Cariri Cearense (1880-1884)*. Universidade Federal do Ceará.Fortaleza.2008. 245f.

COSTA, R. S. et al. *Produtos naturais utilizados para tratamento de asma em crianças residentes na cidade de Salvador - BA, Brasil*. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/2455/1/repos2010.34.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2016.

CRUIKSHANK, Julie. *Tradição oral e história oral: revendo algumas questões*. In: _____. (Org.) *Usos & Abusos da História Oral*. 8.Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.149-164.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Cultura Afrocearense*. In: JÚNIOR, Henrique Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (Organizadores). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.p.102-132.

DANTAS, Simone. *Historiografar Quilombos em Região do Ceará*. In: JÚNIOR, Henrique Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (org.). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.p.259-276.

DAVID, CESAR DE. *O processo de territorialização das comunidades negras rurais*. IN: MELO, Ana Lúcia Aguiar org. (s), et al “*Palmas*” para o *Quilombo*. Processos de territorialidade e etnicidade negra. 1º edição, Editora UFSM, 2011, p.321-385.

DIAS, Karine Rodrigues; PORTO, César Henrique de Queiroz. *Uma História do Tempo Presente? Possibilidades e desafios para o historiador*. História e História. ISSN18071783.2009. Disponível em: <<http://www.historiahistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores>> Acesso em 07/10/2015.

ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. *Ceará*. Vol. 4, São Paulo, Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1995.

FARIAS, José Airton de. *História do Ceará*. 2ª. Ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico, 2007.

FERNANDES, Cláudio. "20 de Novembro - Dia Nacional da Consciência Negra"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/datas-comemorativas/dia-nacional-da-consciencia-negra.htm>>. Acesso em 08 de fevereiro de 2017.

FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão. *Para uma História do Tempo Presente: o ensaio de nós mesmos*. Fronteiras: Revista Catarinense de História, Florianópolis, n.17, p.137-151, 2009.

FLORES, Elio Chaves. *Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande*. Machado de Assis. Imprensa Fluminense, 20 e 21 de Maio de 1888.

FLORES, Elio Chaves. *Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande*. In: Eduardo C. B. Bittar, Giuseppe Tosi (orgs.). *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Patrocínio Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República 2008. p.90-101. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2015/11/DEMOCRACIA.DH_EPOCA_INSEGURAN%C3%87A.pdf>. Acesso em 08/02/2017.

FLORES, Elio Chaves. *Quilombolas na Paraíba*. In: FLORES, Elio Chaves. [ET AL.]; *Diversidade Paraíba, indígenas, religiões afro brasileiras, quilombolas, ciganos*. Rodrigo da Silva Gonçalves, Simone da Conceição Costa Bandeira. João Pessoa: Editora Grafset, 2014.78-109.

FRANÇOIS, Etienne. *A fecundidade da história oral*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 03-13.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 10 eds., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FUNES, Eurípedes Antônio. *Negros no Ceará*. In: *Uma nova história do Ceará / organização, Simone de Souza; Adelaide Gonçalves...* [ET al]-3. ed. rev. E atual. - Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p.103-132.

GOMES, Nilma Lino. *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo organização do documento* Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. 48 p. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/carolinasgrillo581/texto-indag4pdf-slides-diversidade-e-curriculo>>. Acessado em 08/02/2017.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GRELE, Ronald. *Pode-se confiar em alguém com mais de 30 anos? Uma crítica construtiva à história oral*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. P.267-277.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A lei nº 10.639/2003 e a formação docente: desafios e conquistas*. In: *Dez anos da Lei Nº 10.639/09 Memórias e Perspectivas*. [Org.] JESUS, Regina de Fatima de. ARAÚJO, Mairce da Silva, JÚNIOR, Henrique Cunha. Fortaleza, edições UFC, 2013.

HAESBAERT, Rogério. *Epílogo Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora*. In: SERPA, A., org. *Espaços culturais: vivências*,

imaginações e representações Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 393-419. ISBN 978-85-232-1189-9. Available from Scielo Books. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-18.pdf>>. Acessado em 08/02/2017.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva e memória histórica*. In: _____ *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.p.71-111.

HALBWACHS, Maurice. *Memória individual e memória coletiva*. In: _____ *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.p.29-70.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

JÚNIOR, Henrique Cunha. SILVA, Joselina da Silva, NUNES, Cicera. *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.283p.

KARNAL, Leandro. *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. 6ª. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

LARCHERT, J. M..OLIVEIRA, M. W. *Panorama da educação quilombola no brasil*. DOSSIÊ Políticas Educativas, Porto Alegre, v. 6, n.2, p.44-60, 2013 – ISSN: 1982-3207. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/Poled/article/view/45656/28836>>. Acessado em 01/02/2017.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. *Prática e estilo de pesquisa na história oral contemporânea*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*.8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 15-25.

MARQUES, Janote Pires. *Festas de negros em Fortaleza Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)*. 2008. 225f. Dissertação (mestrado em história social) - Universidade Federal do Ceará – UFC. Fortaleza – CE. 2008.

MASSEY, Doreen B. *Acabar juntos: a política do lugar como eventualidade*. In: *Pelo Espaço: Uma nova política da espacialidade*. Tradução Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.213-230.

MASSEY, Doreen B. *Não há regras de espaço e lugar*. In: *Pelo Espaço: Uma nova política da espacialidade*. Tradução Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.p.231-249.

MASSEY, Doreen B. *O Caráter elusivo do lugar*. In: *Pelo Espaço: Uma nova política da espacialidade*. Tradução Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.p.190-212.

MATOS, Teresa Cristina Furtado. TELLA, Marcos Aurélio Paz. *Relações Étnico-Raciais no Brasil*. In: MARCO, Teresa Cristina Furtado, TELLA, Marcos Aurélio Paz, (org.). *Educação, Ações Afirmativas e Relações Étnico-Raciais*. Cadernos Afro-Paraibanos. Vol.1. João Pessoa: NEABI/UFPB, 2012.p.23-49.

MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Arte Nova, 1970.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-*

brasileira e africana, Secretaria de educação continuada, alfabetização, diversidade e inclusão: MEC, SECADI, 2013.104p.

MORAIS, M. L. *Lamentos que encantam: as incelências e a religiosidade piauiense*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308183857_ARQUIVO_texto_anpuh_s_p_malu.pdf> Acessado em 10/06/2017.

MORENO, Alejandro. *Superar a exclusão, conquistar a equidade: Reformas, políticas e capacidades no âmbito social*. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. [Coleção Sul-Sul]. Disponível: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>>. Acessado em 08/02/2017.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Ação Educativa, Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004.

MUNANGA, Kabengele. “*Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?*” Revista da ABPN, v.4, n.8, jul/out.2012.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e história do quilombo na África*. Revista USP, São Paulo, nº 28, 1996, p.56-63.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em <http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf>. Acessado em 08/02/2017.

POLLAK. Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV.VOL.5. nº 10.1992.

PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val diChiana (Toscana 29 de junho de 1944): Mito e política, luto e senso comum*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.103-130.

RAFFESTIN, Claude. *As Quadrículas do poder*. In: *Por uma geografia do poder*. Tradução: Maria Cecília. São Paulo: Editora Ática. S.A.1993.p.164-185.

RAFFESTIN, Claude. *O que é o território?* In: *Por uma geografia do poder*. Tradução: Maria Cecília. São Paulo: Editora Ática. S.A.1993.p.143-163.

RAMOS, Angela Maria Parreiras. *Puxando fios que alinham a lei nº 10.639/03 e alterações observáveis no currículo do município do Rio de Janeiro*. In: *Dez anos da Lei Nº 10.639/09 Memórias e Perspectivas*. Regina de Fatima de Jesus, Mairce da Silva Araújo, Henrique Cunha Júnior [org.]. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RATTS, Alex. *O negro no Ceará (ou o Ceará negro)*. In: JÚNIOR, Henrique Cunha, SILVA, Joselina da. NUNES, Cicera. (org.). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

RÉMOND, René. *Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.203-209.

RIBEIRO, Josuel Stenio da Paixão. *A formação do povo brasileiro e suas consequências no âmbito antropológico*. 2012. Disponível em <<http://www.uniesp.edu.br/revista/revista14/pdf/artigos/01.pdf>>. Acesso em 26/12/2015.

ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2002, p. 83-131.

ROUSSO, Henry. *A memória não é mais o que era*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.p.93-101.

SANTOS, Gilberto Lima dos. CHAVES, Antônio Marcos. *Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra*. Estud. psicol. (Campinas) vol.24 no.3 Campinas July/Sept. 2007.Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2007000300007>. Acessado em 09/04/2017.

SANTOS, J.B. *Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará (BA)*. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nuces/Revista13/santos.pdf>>. Acesso em 01 jun. 2013

SANTOS, Marlene Pereira dos. JUNIOR, Henrique Cunha. *População negra no Ceará e sua cultura*. Revista África e Africanidades Ano 3 n. 11, novembro, 2010 ISSN 1983-2354.

SILVA, Kalina Vanderlei, SILVA Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos. MEMÓRIA* – Ed. Contexto – São Paulo; 2006. Disponível em: <http://www.igtf.rs.gov.br/wpcontent/uploads/2012/03/conceito_MEM%C3%93RIA.pdf> Acessado em 08/02/2017.

SILVA, Leandro Maciel. *Paisagem e Memória no Cariri Cearense: apontamentos de pesquisa*. Disponível em <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439858185_ARQUIVO_PaisagemememorianoCariri-apontamentosdepesquisa.pdf> Acessado 06/12/2016.

SILVA, Maria Edvania da. *História e educação quilombola: Um olhar sobre a comunidade Carcará, município de Potengi-CE*. 2015.p.1-11. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV045_MD1_SA9_ID2960_17082015194608.pdf>. Acessado em 08/02/2017.

SILVA, Pedro Alberto. *Declínio da Escravidão no Ceará*. Recife: UFPE, 1988.

SILVA, Roseane Amorim da. MENEZES, Jaileila de Araújo. *Os significados do uso de álcool entre jovens quilombolas*. Revista Latino americana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 14 (1), 2016. pp. 493-504.

SILVA, Solange Tietzmann. *Atividade Agrária*, In: *Geografia do Brasil*, Região Nordeste. Rio de Janeiro: IBGE, 1977.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *A produção social da identidade e da diferença*. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu Da. *Diferença e Identidade: O currículo multiculturalista*. In: *Documentos de Identidade uma introdução às teorias do currículo*. -3. Ed.-4. reimp-Belo-Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu Da. (org.) HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. *Identidades e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15 ed.-Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DIREITO PÚBLICO – SBDP. CENTRO DE PESQUISAS APLICADAS. *O direito à terra das comunidades quilombolas* (artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias). Outubro de 2002. Disponíveis em: <http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/432_Comunidades_quilombolas_direito_a_terra.pdf>. Acessado em 23/06/2016.

SOUZA, Raimundo Nonato de. *Irmandade e Festa: rosário dos prestos de Sobral (1854-1894)*. Fortaleza: NUDOC, Expressão Gráfica e Editora, 2006.

TEIXEIRA, Tiago Roberto Alves. *O conceito de território como categoria de análise*. In: *Anais do XVI Encontro de Geógrafos Brasileiros - Porto Alegre. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças Espaço de Diálogos e Práticas*, ISBN 978-85-99907-02-3, 2010. Porto Alegre – RS, 2010.p.1-8. Disponível em <www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=617>. Acessado 01/04/2016.

TELLA, Marcos Aurélio Paz. (org.) *Educação, Ações Afirmativas e Relações Étnico-Raciais*. Cadernos Afro-Paraibanos. Vol.I. NEABI/UFPB, João Pessoa, 2012.

THEML. Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *História comparada: olhares plurais*. Revista de História Comparada. Volume 1, número 1, jun./2007.

THOMSON, Alistair, FRISCH, Michael, HALILTON, Paula. *Os debates sobre memória e história: Alguns aspectos internacionais*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.65-91.

UNIDADE DE CONSERVAÇÃO NO BRASIL ISA. *Territórios remanescentes de quilombos*. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/territ%C3%B3rios-remanescentes-de-quilombos>>. Acessado em 24/06/2016

VAINFAS, Ronaldo. “*História Cultural e Historiografia Brasileira*”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, UFPR, n. 50, jan./ jun. 2009, p.217-235.

VALÉRIO, Erinaldo Dias. *Reflexões sobre movimentos sociais e informação: a experiência do Grupo de Valorização Negra do Cariri – GRUNEC*. 2014. 169f. Dissertação (Mestrado) Centro de Artes e Comunicação. Ciência da Informação Universidade Federal de Pernambuco-Recife. 2014.

VOLDMAN, Danièle. *Definições e Usos*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. P.33-41.

VOLDMAN, Danièle. *A invenção do depoimento oral*. In: _____. (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.247-265.

ANEXOS

A tabela estabelecida apresenta informações das 45 comunidades reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares no Estado do Ceará.

TABELA 4.
DADOS GERAIS SOBRE COMUNIDADES REMANECENTES QUILOMBOLAS
CERTIFICADAS NO ESTADO DO CEARÁ.

MUNICÍPIOS	COD. MUNICÍPIOS	COMUNIDADE	ID QUILOMBOLA	PROCESSO FCP	DATA D.O.U FCP
ACARAÚ	2300200	CÓRREGO DOS IÚS	2.482	01420.006793/2014-04	10/12/2014
AQUIRAZ	2301000	LAGOA DO RAMO E GOIABEIRA	449	01420.002070/2005-37	06/12/2005
ARACATI	2301109	CUMBE	2.483	01420.014216/2014-88	10/12/2014
ARACATI	2301109	CÓRREGO DE URBANANAS	1.425	01420.002944/2010-13	04/11/2010
ARARIPE/ SALITRE	2301307 2311959	SÍTIO ARRUDA	153	01420.000044/2009-06	05/05/2009
BATURITÉ	2302107	SERRA DO EVARISTO	1.426	01420.000278/2010-89	24/03/2010
CATUNDA/ TAMBORIL	2303659 2313203	LAGOA DAS PEDRAS	159	01420.000133/2007-82	02/03/2007
CAUCAIA	2303709	BOQUEIRÃO DAS ARARAS	1.427	01420.001103/2012-51	04/04/2012
CAUCAIA	2303709	CAETANOS EM CAPUAN	1.428	01420.008813/2011-21	03/09/2012
CAUCAIA	2303709	CERCADÃO DO DICETAS	1.429	01420.013928/2011-37	04/04/2012
CAUCAIA	2303709	PORTEIRAS	1.430	01420.001102/2012-14	04/04/2012
CAUCAIA	2303709	SERRA DO JUÁ	1.431	01420.001101/2012-61	04/04/2012
COREAÚ/ MORAÚJO	2304004 2308807	TIMBAÚBA	142	01420.002179/2006-55	13/12/2006
CRATEÚS	2304103	QUEIMADAS	131	01420.000132/2005-76	30/09/2005
CROATÁ/ IPUEIRAS	2304236 2305902	TRÊS IRMÃOS	221	01420.002381/2008-49	09/12/2008
HORIZONTE/ PACAJUS	2305233 2309607	ALTO ALEGRE	4	01420.001078/2005-86	08/06/2005
HORIZONTE/ PACAJUS	2305233 2309607	BASE	3	01420.001104/2006-57	07/06/2006
IPUEIRAS	2305902	COITÉ	1.432	01420.001659/2010-85	04/11/2010
IPUEIRAS	2305902	SÍTIO TROMBETAS	1.433	01420.002470/2009-76	24/03/2010
ITAPIPOCA	2306405	NAZARÉ	1.434	01420.004989/2011-11	22/12/2011
MONSENHOR TABOSA	2308609	BOA VISTA DOS RODRIGUES	908	01420.003842/2012-87	03/09/2012
MONSENHOR TABOSA	2308609	BUQUEIRÃO	1.435	01420.003791/2012-93	03/09/2012
NOVO ORIENTE	2309409	BARRIGUDA	1.436	01420.001795/2009-31	30/07/2013

NOVO ORIENTE	2309409	BOM SUCESSO	1.437	01420.000455/2010-27	27/04/2010
NOVO ORIENTE	2309409	MINADOR	438	01420.002215/2009-23	19/11/2009
OCARA	2309458	MELÂNCIAS	1.438	01420.003633/2010-71	08/11/2011
PACUJÁ	2309904	BATOQUE	2.484	01420.001527/2010-53	10/12/2014
PORTEIRAS	2311108	SOUZA	1.439	01420.000019/2005-91	19/04/2005
POTENGI	2311207	SÍTIO CARCARÁ	1.440	01420.001979/2013-88	30/07/2013
QUITERIANÓPOLIS	2311264	CROATÁ	1.441	01420.002950/2006-94	13/12/2006
QUITERIANÓPOLIS	2311264	FIDELIS	1.442	01420.002948/2006-15	13/12/2006
QUITERIANÓPOLIS	2311264	FURADA	1.443	01420.000409/2011-17	17/06/2011
QUITERIANÓPOLIS	2311264	GAVIÃO	1.444	01420.002947/2006-71	13/12/2006
QUITERIANÓPOLIS	2311264	SÃO JERÔNIMO	1.445	01420.001214/2009-61	17/06/2011
QUIXADÁ	2311306	SÍTIO VEIGA	1.446	01420.001939/2009-50	19/11/2009
SALITRE	2311959	NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS DO SÍTIO ARAPUCA	1.447	01420.001980/2013-11	30/07/2013
SALITRE	2311959	RENASCER LAGOA DOS CRIoulos	1.448	01420.009890/2011-06	01/12/2011
SALITRE	2311959	SERRA DOS CHAGAS	236	01420.003507/2008-01	27/04/2010
SÃO BENEDITO	2312304	SÍTIO CARNAUBA II	1.449	01420.015652/2012-11	30/07/2013
TAMBORIL	2313203	BRUTOS	55	01420.003085/2009-46	27/04/2010
TAMBORIL	2313203	ENCANTADOS DO BOM JARDIM	160	01420.002407/2006-97	13/12/2006
TAMBORIL	13/12/2006	TORRES	1.450	01420.000783/2007-28	16/05/2007
TAUÁ	2313302	CONSCIÊNCIA NEGRA	1.451	231355901420.001848/2006-71	13/12/2006
TURURU	2313559	ÁGUA PRETA – CE CONCEIÇÃO DOS CAETANOS	1.452	01420.000346/2004-61	10/12/2004
TURURU	2313559		909	01420.000047/1998-28	10/12/2004

Fonte: Tabela construída a partir de dados da FCP.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Modelo de entrevista semiestruturada utilizada para desenvolvimentos da pesquisa.

TERRITÓRIO E MEMÓRIA: Um estudo sobre a construção da identidade de remanescentes de quilombos no Cariri-Cearense. (Comunidades Sítio Arruda- Araripe e Carcará-Potengi).

1. Perfil biográfico

- 1.1. Nome completo?
- 1.2. Data de nascimento?
- 1.3. Estado civil?
- 1.4. Filhos?
- 1.4. Profissão?
- 1.5. Nível de escolaridade?
- 1.6. Pai?
- 1.7. Mãe?
- 1.8. Sexo () masculino () feminino

2. Falar de si

- 2.1. Onde nasceu?
- 2.2. Onde passou sua infância?
- 2.3. Quais momentos importantes da sua infância?
- 2.4. Lembranças importantes da adolescência?
- 2.5. Gosta de ler? Que tipos de livros?
- 2.6. Quando criança tinha algum sonho? Já realizou?
- 2.7. Praticava algum esporte quando criança?
- 2.8. Quais as brincadeiras do seu tempo de criança?

3. Falar da comunidade

- 3.1. Há quanto tempo mora na comunidade?
- 3.2. Gosta da comunidade?
- 3.3. Têm familiares que moram na comunidade? Quantos?
- 3.4 O que mais gosta?
- 3.5. O que menos gosta?
- 3.6. Se pudessem morar em outra localidade moraria? Qual?
- 3.7. Quais foram as principais mudanças pela qual a comunidade passou?
- 3.8. Quem foi Nazara e Fabiana? (Comunidade Carcará)
- 3.9. Como a (o) senhora (senhor) imagina a comunidade futuramente?

4. Tempo presente

- 4.1. O que a (o) senhora (senhor) faz atualmente?
- 4.2. Quais as maiores dificuldades estruturais?
- 4.3. Qual o significado da escola Maria Virgem na vida da (do) senhora (senhor) e para os seus filhos? (Comunidade Carcará)
- 4.4. O que a (o) senhora (senhor) diz sobre a educação escolar?
- 4.5. A quanto tempo a senhora dança Toré? Há quanto tempo o senhor toca pife? (Comunidade Carcará)
- 4.6. Quantos anos de liderança?
- 4.7. O grupo realiza apresentações dentro e fora da comunidade?

- 4.8. O grupo recebe algum apoio financeiro? Qual?
- 4.9. Quantas pessoas participam? Quem participa?
- 5. Há alguma dificuldade para manter o grupo ativo? Quais?
- 5.1. Como a (o) senhora (senhor) imagina o grupo daqui a 10 anos?
- 5.2. Com quem a (o) senhora (senhor) aprendeu a dançar?
- 5.3. A (o) senhora (senhor) tem conhecimento da Lei. 10.639/2003? Sabe o que ela significa? Teve conhecimento através de quem ou do quê?
- 5.4. O que é um quilombo?
- 5.5. Como é fazer parte de um?
- 5.6. O que a (o) senhora (senhor) faz quando alguém da família está doente?
- 5.7. Quais programas a comunidade já foi beneficiada? Quais estão em vigor?
- 5.8. Que constrangimento a (o) senhora (senhor) já passou dentro e fora da comunidade?



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS/UFPB aprovou em **AD REFERENDUM**, face à exiguidade de tempo, o Projeto de Pesquisa intitulado: **“NEM COR, NEM LUZ: UM ESTUDO SOBRE A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO CARIRI-CEARENSE. (COMUNIDADES SÍTIO ARRUDA – ARARIPE E CARCARÁ-POTENGI)”**, da pesquisadora Maria Edvânia da Silva. CAAE: 62361516.20000.5188.

João Pessoa, 27 de abril de 2017.


Andrea Márcia de C. Lima
Mat. SIAPE 1117518
Secretária do CEP-CCS-UFPB